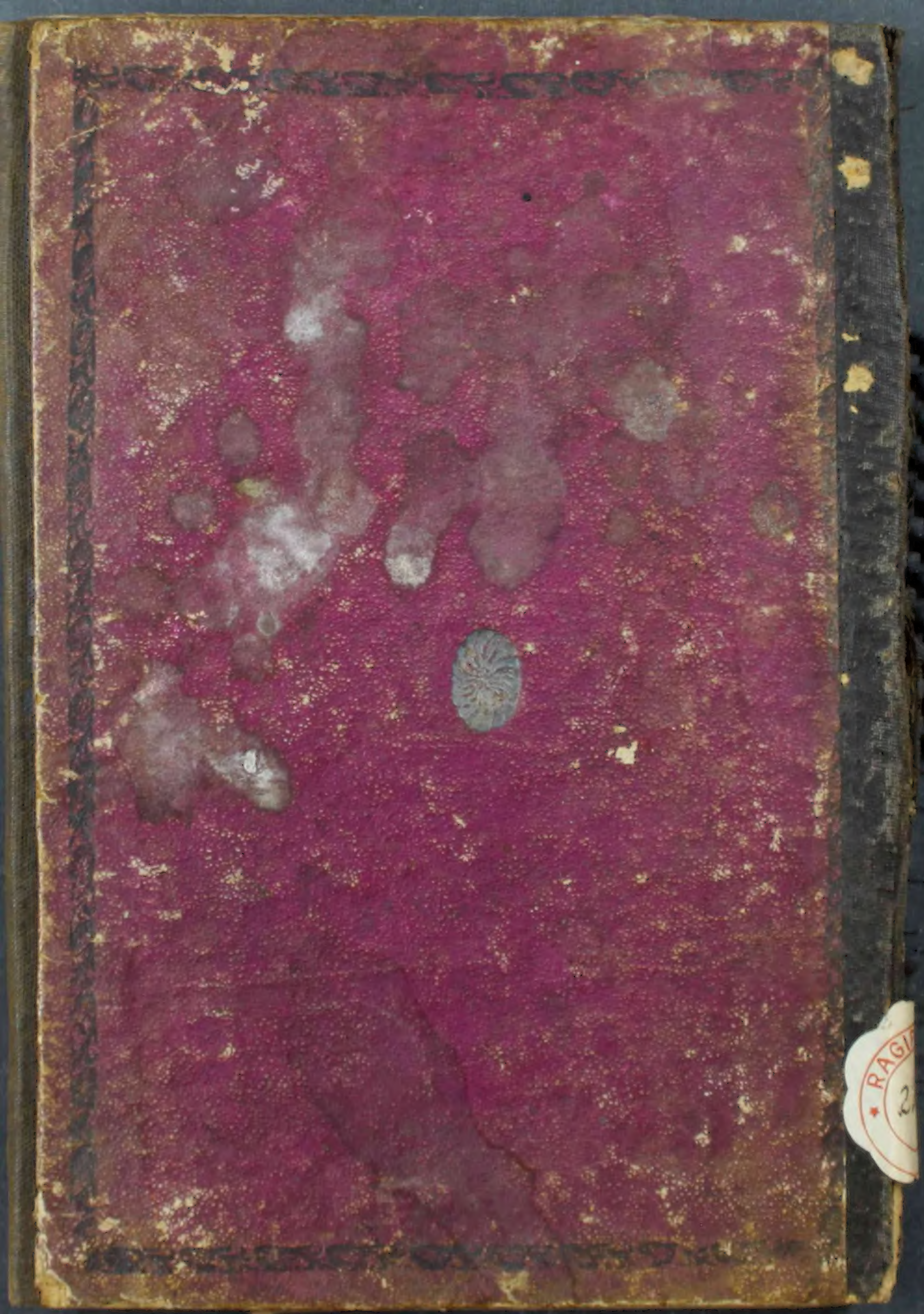


IP PAS  
2262















2262

نومرو  
۷۷۷

شرح عقائد  
اوزربنه عصام الدين  
حضرت بزرگ اثر ميمندري اولان  
حاشیه نك ذاتا مطبوع نسخی  
دارای ۵ فضای کرام ذوی الاحرام  
مرحوم و دینی و امام زام و سایر فضلاء  
نسخه مصحح و محشی برندن استنسخه  
یکی بر حاشیه طرزند قویارق معارف  
نظارت جلیله سندن معاشیه  
با امتیاز طبع اولنوب حاصل اولان  
منافع صاحب امتیاز و رجوع  
کافیدر

R.4  
2612





الحمد لله الذي وعانا الى دار السلام باوضح سبيل يهتدون اليه الاسلام  
وارتجى وبل هو خير الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب معجزة  
باقية على صفحة الايام هي افضل كتاب وافضل خطاب وافصح كلام  
نحمد النبي الامي عليه النجاة والسلام صلى الله عليه وعلى اله العظام خير آل  
آل اليهم احكام الشرائع والاحكام وعلى صبيحة الذين يحبهم الدين على بلغ نظام  
وحفظوا قواعد العقائد عن التثلام وبعد فيقول العبد المتوسل الى  
سيد المبين القوي المستين ابراهيم بن محمد عرب شاه الشافري عمام  
الدين فهذه فوائد بل موافق قوت بها من اراد ان يطالع شرح العقائد  
وجمع زوائد عوائد هي اتم الزوائد وهي التي نفوذ الى تدقيق النظر وتحديد  
بقرينة القائد ولشوارد ابحار الفكر صدا الصايد جمعت صراح العقليات  
لصالح النقيات فيها عوائد لمن اعتاد الارتداد من الجاهلية  
الوهمية وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عقلية الوافي بالانصاف  
لمبدء الفياض وذهنية الصافي عن كدر الاهیال بالاعتماد والارتباط  
كان شرب من انما رجمته صافية لبس لها سادى زولا يركب  
تخصيل نفائس الراء وفرايد المعاني الابحار ابادى فاياك وهذه المائدة  
شريفة الموضوع للكرام لولم يصف انهارك عن قديم الاولام ولم يغلب  
نهارك ضوء مصابيح انهارك المنورة للظلام ولم يتسخر وهمك

الاراد بالانهار الخمة للجواس الخمة الظاهرة  
لانها التي يعرف بها المتكلمون دون غير ثوابا  
ابادي الفعل الصريح الذي تضيق فيه الانهار  
بخمسة فقد ضمن ديباجة العلم من الجواس  
السبعة والعقل السليم والجز الصادق  
المشار اليه بقوله صحاح النقطيات سلمه

البصر العقائد والشواهد  
وابكار الفكر حقه  
الصائد

التنوين والنصب لا يرفع  
علاوة على ما لا يرفع  
الحرف المشهور بالجر الجاء  
للاطلاع  
قلت في عرابيا و نوبه الى  
لغتك

بسم الله الرحمن الرحيم

المؤل  
الجبالي  
وغيره  
2

هذا مرادى مسئلة وحدة الوجود التى اظهرها الشيخ  
محمى الدين العزلى وتبعه الشيخ صدر الدين القنوتى  
والجافى والعراقى وغيرهم من الفضلاء المحققين  
حتى الغوا فيها رسالتهم المشككين مثل المحقق القناتارى  
ابن النظم وبعض الصوفيين وبنه المقام الرابع  
وغيره وقلى الدين  
تفصيلها

فيه رد للنجاشى  
وغيره

منه رد للخيالي  
وغيره



[illegible]

الاول للشافعي والثاني  
للمالكي

ان يضاف اليه نقص  
الخط وهو الملا في نفسه  
مجموع شئيه من الشبه وهو  
النقص

افضل ان اضافة الجمال الى الذات  
اضافة الصفة الى الموصوف  
لان اضافة الجمال الى  
الصفة

من جیش و اویستمان  
فردا رسیدن بر من  
من جیش و اویستمان  
فردا رسیدن بر من  
من جیش و اویستمان  
فردا رسیدن بر من

والى قلب  
الى كنان الال والا صحاب  
مات لکن لم نع في هذا  
بما بلغ الشريعة وظهر  
اراد فصر اياه ونعمه  
على التولية  
ولى

ما نقرأه إذا  
 قول بلج بلج نقض  
 انقسام الاحوال الاحاد  
 اعترض عليهم بانهم لما كان  
 انطق به كلام السلف لما لم يكونوا  
 الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله  
 ابيض فليزوم ان الصلوة على الكافرين  
 المؤمنين واجيب عنه بان الكافر  
 من هذا واجب وتلى  
 عن الحسن  
 وفيه من فصل بين وبين الى بعلى لم ينشأ  
 وفي رواية فقط عنهم ومنهم من قراء المكتوب وهو  
 الرواية وحمل الباء على السببية وكان المعنى  
 على اسم وبين الى بسبب عداوته ولا يخفى ان هذا  
 من فصل بين وبين فلم ينشأ عن الحديث على هذا  
 خصوصاً من الرواية يبين حمل الحديث بحرف كسر  
 تذيير صحة الاستبعاد ان يكون بحرف كسر  
 اذ من المستبعد جدا ان شفاعته  
 على بين النبي وآتي محروما عن شفاعته  
 واجزوم من شفاعته وانت خير بان بعض الأفعال  
 بعض المحققين وانت خير بان بعض الدرجات  
 بموجب حرمان الشفاعته لرفع الدرجات  
 مثلا على ما حققناه في تعليقاتنا على حاشية  
 في نظري في ليزدي ولي  
 ٩

فیه ایضا  
لبس کل حججه و  
لذکرک و  
کان بعض  
حجج اربع  
و بعض



الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز  
 في نظره فظهر ذلك لان الرضى ما هو بل يكون  
 على ما حققناه فيما علقناه على شرح الاداب  
 في الدين  
 ثم بالتأمل لا وجه ضعف اعتبار التوهم لا  
 بكون احدى دون الرضى لم يجد في استقالاتهم الف  
 اشتراط تقدير اما الشرطين والالم يصح منه  
 به ونما ايضا مسألة  
 وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضا من اما  
 وبين كونها للعاطفة على ما حققناه فيما علقناه  
 على شرح الاداب والى الدين  
 هذا التعليل يكون نفس  
 العقائد فاعلمنا ان  
 السببية وانت خبر بان  
 اطلاق لقواعد العقائد  
 بعيد فاعلمنا ان  
 والاضافة لا يبرر ان

لثاني ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلوة والسلام  
 اصحابي كالنجوم باهم اقتديتهم اهتديت قال الشارح وبعد اي ما بعد  
 بدليل الفاء واما هذه لجزء التاكيد فانها تكون لجزء التاكيد كما يكون  
 للتاكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التحمل  
 التفصيل والتمثيل وقيل الفاء لتوهم او كل من تقدير اما وتوهم  
 وان صرح بهما سبب المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى  
 صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء احرارا ونسبيا وما  
 قبلها منصوبا او بمضمره فتأمل فالتوجيه الوجيه للفاء انه لا جرم  
 الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه في زيد حين لقبته فاكرمته وجعل  
 الرضى قوله تعالى واذا لم يهتدوا به فليقولون منه ولا اشكال يعطف  
 هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه  
 الجمل ايضا تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر  
 اولان الكلام مبني على عطف الفضة على القصص ومنهم من قال الواو  
 عوض من اما وليست بعاطفة قوله فان مبني علم الشرايع والاحكام  
 واسس قواعد عقائد الاسلام اقول مبني علم الشرايع والاحكام اولان  
 بالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الالمائل الكلاسيكية وهي بعض  
 من علم الكلام واما البعض الاخر منه وهو الموضوع والمبادى فبني تلك  
 المسائل التي عنيته بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبني اسر  
 قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جريعا على  
 كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادى والموضوع لانه انشأ بمقام  
 الترغيب الى العلم ووجه التحريم هو ان المراد يعلم الشرايع والاحكام  
 معرفة الشرايع والاحكام الجزئية التي تحدث انما فانها لواحد واحد من  
 المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة بايجاد اهل الاسلام  
 وازدادة القواعد اليها ببيانها لانها مباني الاعمال ولا تصح بدونها  
 ولا شك ان مبني المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز  
 في نظره فظهر ذلك لان الرضى ما هو بل يكون  
 على ما حققناه فيما علقناه على شرح الاداب  
 في الدين  
 ثم بالتأمل لا وجه ضعف اعتبار التوهم لا  
 بكون احدى دون الرضى لم يجد في استقالاتهم الف  
 اشتراط تقدير اما الشرطين والالم يصح منه  
 به ونما ايضا مسألة  
 وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضا من اما  
 وبين كونها للعاطفة على ما حققناه فيما علقناه  
 على شرح الاداب والى الدين  
 هذا التعليل يكون نفس  
 العقائد فاعلمنا ان  
 السببية وانت خبر بان  
 اطلاق لقواعد العقائد  
 بعيد فاعلمنا ان  
 والاضافة لا يبرر ان

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز  
 في نظره فظهر ذلك لان الرضى ما هو بل يكون  
 على ما حققناه فيما علقناه على شرح الاداب  
 في الدين  
 ثم بالتأمل لا وجه ضعف اعتبار التوهم لا  
 بكون احدى دون الرضى لم يجد في استقالاتهم الف  
 اشتراط تقدير اما الشرطين والالم يصح منه  
 به ونما ايضا مسألة  
 وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضا من اما  
 وبين كونها للعاطفة على ما حققناه فيما علقناه  
 على شرح الاداب والى الدين  
 هذا التعليل يكون نفس  
 العقائد فاعلمنا ان  
 السببية وانت خبر بان  
 اطلاق لقواعد العقائد  
 بعيد فاعلمنا ان  
 والاضافة لا يبرر ان

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز  
 في نظره فظهر ذلك لان الرضى ما هو بل يكون  
 على ما حققناه فيما علقناه على شرح الاداب  
 في الدين  
 ثم بالتأمل لا وجه ضعف اعتبار التوهم لا  
 بكون احدى دون الرضى لم يجد في استقالاتهم الف  
 اشتراط تقدير اما الشرطين والالم يصح منه  
 به ونما ايضا مسألة  
 وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضا من اما  
 وبين كونها للعاطفة على ما حققناه فيما علقناه  
 على شرح الاداب والى الدين  
 هذا التعليل يكون نفس  
 العقائد فاعلمنا ان  
 السببية وانت خبر بان  
 اطلاق لقواعد العقائد  
 بعيد فاعلمنا ان  
 والاضافة لا يبرر ان

اذا العقائد انما تصح بالعرض عليها والاشارة والاحكام الجزئية انما تثبت  
 وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحكم والرسول قال في شرح المواظف للكم  
 المأخوذة من الشرح قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد وكقولنا  
 المدسميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصولية وعقائد وقد دون علم  
 الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية  
 واحكامها خارجية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام  
 الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها ويؤيد  
 ثبوتها على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبني الكتاب والسنة  
 ثبوتا وبما مبناه اعتقادا وتوجيه عليه ان كونه مبني علم الشرايع والاحكام  
 ايضا ليس الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة فالفقر الثانية تكرار للاول  
 ويجاب عنه بانه ترقى في المدهج فان كونه مبني الكتاب والسنة والصح من الثانية  
 دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق الفظة  
 فيها كما في الثانية والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبني العمل  
 ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامر من واحدة  
 فابن الثانية من الاولى وقيل قواعد العقائد اولها التفصيلية وعلم  
 الكلام مبني لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار قال  
 الشارح هو علم التوحيد والصفات يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات  
 وهو كلام اهل السنة فان المعتزلة للعقائد في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم  
 علم التوحيد الصرف والتبني على ايراد المعنى الاضافي قال الموسوم بالكلام  
 للامتنع العبارة الى المعنى العلمي فيفوت هذه الدققة اذ يخصص  
 الوسم بالكلام بفيدانه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا الحسن  
 مما قيل انه يني على ان الوسم الثاني اشهر على ان فيه انه يؤهم ان الوسم الاول  
 اشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم الى ان يتضح بالوسم وقوله المبني  
 صفة ثمانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعرض بالحكمة الثانية للصفات  
 وكلام نفاة الصفة وغيا سبب الشكوكا شدائد ظلالها ولا شك ان

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز  
 في نظره فظهر ذلك لان الرضى ما هو بل يكون  
 على ما حققناه فيما علقناه على شرح الاداب  
 في الدين  
 ثم بالتأمل لا وجه ضعف اعتبار التوهم لا  
 بكون احدى دون الرضى لم يجد في استقالاتهم الف  
 اشتراط تقدير اما الشرطين والالم يصح منه  
 به ونما ايضا مسألة  
 وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضا من اما  
 وبين كونها للعاطفة على ما حققناه فيما علقناه  
 على شرح الاداب والى الدين  
 هذا التعليل يكون نفس  
 العقائد فاعلمنا ان  
 السببية وانت خبر بان  
 اطلاق لقواعد العقائد  
 بعيد فاعلمنا ان  
 والاضافة لا يبرر ان

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز  
 في نظره فظهر ذلك لان الرضى ما هو بل يكون  
 على ما حققناه فيما علقناه على شرح الاداب  
 في الدين  
 ثم بالتأمل لا وجه ضعف اعتبار التوهم لا  
 بكون احدى دون الرضى لم يجد في استقالاتهم الف  
 اشتراط تقدير اما الشرطين والالم يصح منه  
 به ونما ايضا مسألة  
 وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضا من اما  
 وبين كونها للعاطفة على ما حققناه فيما علقناه  
 على شرح الاداب والى الدين  
 هذا التعليل يكون نفس  
 العقائد فاعلمنا ان  
 السببية وانت خبر بان  
 اطلاق لقواعد العقائد  
 بعيد فاعلمنا ان  
 والاضافة لا يبرر ان

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز  
 في نظره فظهر ذلك لان الرضى ما هو بل يكون  
 على ما حققناه فيما علقناه على شرح الاداب  
 في الدين  
 ثم بالتأمل لا وجه ضعف اعتبار التوهم لا  
 بكون احدى دون الرضى لم يجد في استقالاتهم الف  
 اشتراط تقدير اما الشرطين والالم يصح منه  
 به ونما ايضا مسألة  
 وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضا من اما  
 وبين كونها للعاطفة على ما حققناه فيما علقناه  
 على شرح الاداب والى الدين  
 هذا التعليل يكون نفس  
 العقائد فاعلمنا ان  
 السببية وانت خبر بان  
 اطلاق لقواعد العقائد  
 بعيد فاعلمنا ان  
 والاضافة لا يبرر ان

الشرح واما توهم اما فلم يعتبر احد من التجويز  
 في نظره فظهر ذلك لان الرضى ما هو بل يكون  
 على ما حققناه فيما علقناه على شرح الاداب  
 في الدين  
 ثم بالتأمل لا وجه ضعف اعتبار التوهم لا  
 بكون احدى دون الرضى لم يجد في استقالاتهم الف  
 اشتراط تقدير اما الشرطين والالم يصح منه  
 به ونما ايضا مسألة  
 وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضا من اما  
 وبين كونها للعاطفة على ما حققناه فيما علقناه  
 على شرح الاداب والى الدين  
 هذا التعليل يكون نفس  
 العقائد فاعلمنا ان  
 السببية وانت خبر بان  
 اطلاق لقواعد العقائد  
 بعيد فاعلمنا ان  
 والاضافة لا يبرر ان



الحمد لله  
والصلاة والسلام

ای از خود  
من به



الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لفظ فقول صدى  
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لفظ فقول صدى  
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لفظ فقول صدى  
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الطبيب عن معالجة يكون على وجهين بان يؤتى جملها او تشبيها كانها  
وتوضيح بيانها وقوله مع توجيه الكلام في تنقيح يحتمل وجهين احدهما  
توجيه منفتح احاط به التنقيح وثانيها توجيه في ضمن التنقيح أي فتحته  
بحيث صار موجها وكذا قوله وتنبه على المراد في توضيح يحتمل ايراد تنبيه  
في غاية الوضوح وادارة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني لم يأت  
بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل توضيح لولم يكن ليعني المراد  
خفيا غير لاجل وغيب الشيء بالكسر عاقبته والشيخ الجنب وطى الشيخ  
عن الشيء كناية عن الاحترار عنه والظاهر انه اراد بالامثال ما هو لازم  
الاطالة والارجح ان يحتمل على امثال يلزم الايجاز المحل حيث لا يفهم المعنى  
والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب  
يقابل الايجاز والاختلاف مقابل للاطالة فكانه وضع الاختلال مقام  
الايجاز رعاية للسهل ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ  
والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاحمال  
عطف عليه وقبل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالجوع بدل  
الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا انها اعرابا يجعل الطرفين  
متعددا وهما في حكم متبوعين والوجه ان يقال جرى الاعراب على كل  
منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما لاعراب فاعراب  
احدهما دون الآخر ترجح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جائئ القوم  
واحد او احدى اعراب اعراب واحد واحد اعرابين مع ان المجموع حال  
واحد والرشاد بالفتح الابهتاء والمراد بنيل العصمة بنيل العصمة عن  
الخطا كما هو اللائق بمقام التنصيف ويحتمل ان يراد بنيل العصمة  
في الدين يعني ليس اعتمادى على علم الكلام بل على الله والهدى بالفتح  
الصورة من القول والعمل قال الشارح وهو حسي ونعم الوكيل بهذا  
التركيب مما اورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الاخبار حيث  
قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسي يتأويل يحسني وهو خبر

عن الاعراض عنه  
نحو  
بند الارادة بالنظر  
الى المعنى الحقيقي  
للطى  
بند الحمل انما يصح بالنظر  
الى المعنى الكسوف  
2

قوله ان فيه عطف اداة وانست خبر بان هذا العطف  
بما ذكره عند مراد به في كنهه وانما مراد بهذا التركيب  
التركيب الذي هو المصنف وذلك لان هذا  
العطف غير جائز عنده ولو كان مقصوده رده  
مطلقا كيف يورده في كنهه مثل التلويح عن هذا  
الكتاب وغيرهما ولي

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لفظ فقول صدى  
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لفظ فقول صدى  
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لفظ فقول صدى  
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

او على جملة وهو حسي ورده السيد السند بوجه اما اولها فبان عطف على  
حسي بلا تأويل يحتمل بان يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب  
على المفرد وبالاعتس اما ثانيا فبان يجوز عطف الانشاء على الخبر  
فيما له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى قالوا حسنا الله ونعم الوكيل  
قطعا اذ ليس الواو من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للمحكي ولما  
ثالثا فبان يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو  
حسي لانه جنس جملة خبرية متعلق خبرا جملة انشائية لانه في تقديره  
مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبرا مبتدأ الا بهذا التأويل  
كما هو المشهور المطابق للحق واغترض على الثاني من وجوهه بان نعم  
الوكيل في الآية يصح ان يكون عطفا على حسنا وعلى حسنا السيد بتقدير  
وهو نعم الوكيل فكيف يجوز بانه ليس العطف من المحكي ويمكن دفع  
بانه ليس للمعترض ان يدفع عن نفسه صحت العطف في الآية بذلك  
لانه لو اغترض لم يكن لا اعتراضه موقع ويمكن ان يزداد في الوجوه ان  
نعم الوكيل عطف على حسي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ  
المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا بهذا  
التأويل يجب في عطفه على الخبر ايضا ومما زبدانه عطف على جملة  
وهو حسي وهو لانشاء التوكيد وينتقل الكلام جنس اذ عطفه  
على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشأ  
المدح وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فخالوت وجعلته انشأ  
مدح لشرحه بعبد جدا قال اعلم ان الاحكام الشرعية لا يخرج انه ينبغي  
ان يراد بالحكم هنا ماسيا خذه في تعريف الفقه وقد حقق في  
التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى اخراجها او  
سلبها وجملة على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم  
المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بالفعل  
المكلفين بالاقتضا والتجبر تعسف لشيء من صاحب التوضيح

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لفظ فقول صدى  
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لفظ فقول صدى  
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لفظ فقول صدى  
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ

الشيخ ما بين الحاضر الى الضيق لفظ فقول صدى  
فلان في كذا اذا قطع كذا في الصحاح وسأ



قوله واما ان الفقه قال العامة الشريفة في شرع  
المختصر لا يرد السؤال المشهور بان الفقه من باب  
الظنون لا يشاء على امور فنية من نقل اللغة و عدم  
النحو ونحوهما والمبنى على المظنون مضمون فليس  
يصح ان يكون علما لان العلم هو حصول صورة  
الشيء في العقل فذلك هو العلم وهو حصول صورة  
مركبا وليس هو حصول فظ بل هو حصول صورة  
فلسفي وحاشي ان يكون علم علم الفقه فمما يحتمل  
وقد التزم بعضهم المراد من العلم ما هو المراد  
للبقطين ومنع كون الفقه ظنيا قالما بالمراد  
بالاحكام وهذا العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن  
غلب على ضنة العلم يعني لان المجتهد اذا  
واذا علم ذلك علم بوجوب العمل بالحكم الثابت  
بظنه نعم الظن وقع في طريق هذه المقدمة  
لا على معنى ان شيئا منها ظني بل على معنى لفظ  
الظن وقع في تركيب منها ظني بل على معنى لفظ  
التفصيل في هذه المسئلة فليراجع الى التوفيق  
والردود ولي

قوله فليس بالامر من قوله  
والعلم المتعلق بالامر وقوله  
وبالامر ان يكون للفقه  
مؤيد

فحين نقصر على تفسير الحكم بالسناد المذكور ونعترض عن التفصيل الذي  
لا يليق بهذا المقام فان اردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام  
مقام الاختصار والتلخيص والمراد بالشرعي ما يؤخذ من الشرع لا ما يتو  
على الشرع والامر يصح جعل العلم المتعلق بهما مقسما لعلم التوحيد والصفات  
واحرز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لامن الشرع والاحكام  
الطبيعية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام  
وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد و  
الصفات والمراد بالتعلق بكيفية العمل بها بين الايمان واجوالها  
التي هي كليات واوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العلم  
بكيف والمراد بالتعلق بالا اعتقاد انه ليس المقصد الى هذه الاحكام الا  
للاعتقاد بها واما اختار في تعيين الفقه التعرض بطريق اجكامه  
وفي تعيين الكلام التعرض بالا اعتقاد الذي هو العرض من تدوينه  
لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني اصلية اعتقادية  
واثر على هذا التعرض بهما وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية  
ثبوتا واعتقادا والاولى لا عمل بعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان المقصد  
الى العلم بها فرعي المقصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن  
العلم بها ملتفتا اليه ولذا بلغوا الفقه في الاخرة دون الكلام وقصر  
عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات  
وينبغي ان يراد بها يتعلق بالا اعتقاد ما لا يشتمل التصوف و علم الاخلاق  
حتى يصح قوله ويسمى اصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف  
المتفرع على العمل فلا يكون اصلية و علم الاخلاق لا يتوقف عليه  
الشرائع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد  
بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل اما واما  
لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره نقل عن الشارح ان الحكم  
عليه في قوله ما يتعلق كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ

ببعضها على ان يكون كلمة من  
المقصود بالافادة حال الحال  
الاحكام الشرعية لا يشترط  
الابعاض لها على ما ادس

قوله كون من التبعية

او المقصود بالافادة حال ابعاض الاحكام لا حال ما يتعلق وانه بعض  
الاحكام الشرعية انتهى وجعل من التبعية تحكما عليها واسما لها  
استخرج الشارح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف قال  
والعلم المتعلق بالاولى اما بمعنى البقطين والملكة فان العلم يطلق عليهما  
واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم مفروغ عنه في كتب  
اصول الفقه وليس التفصيل عنه ههنا من الفقه وبارادة البقطين خرج  
التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العلم على المقلد  
لكن بقى علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس  
من الفقه والعلم بما هو من ضرورات الدين كالعلم بوجوب الصلوة  
ونظايره مما يستوي في معرفة المتدين وغيره على مذهب الشافعية  
فانه لا يسمى فقههم عندهم ولا يتعدان بفرق بين علم الشرائع والاحكام  
وبين الفقه فيجعل الاول اسم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات  
نوع ابا عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك  
يسمى المسائل به ويحتمل العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم  
تعلق الكل بالجزء قال يسمى علم الشرائع والاحكام لما انهما لا يستفاد الا من  
جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند الاطلاق للاحكام الا اليها فيه شر  
على ترتيب اللفظ ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئا  
منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضها منها  
قد يستفاد من العقل والافهموع الثانية ايضا لا يستفاد الا من  
جهة الشرع واما بتبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها تبادر اليها  
القضاة والحكام وشارع ان يروج فيها اليهم اهل الاسلام هذا فقول  
وباسد التوفيق المشبه ان تسمية علم الشرائع والاحكام لانه علم  
يختلف فيه الشرائع باختلاف الامة والانبيا والاحكام كذلك  
يختلف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه الا ديان واحكامها  
واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله للاختلاف

قوله فليس بالامر من قوله  
والعلم المتعلق بالامر وقوله  
وبالامر ان يكون للفقه  
مؤيد

ببعضها على ان يكون كلمة من  
المقصود بالافادة حال الحال  
الاحكام الشرعية لا يشترط  
الابعاض لها على ما ادس



من مقاصد حتى من  
بكون ذلك المشهور  
لان كلام الله تعالى من  
الصفات  
لان لفظ ذلك من مسكنة  
من مسكنة  
واما  
ايضا  
ح

وقيل المتبادر نسخ

نسخه ای لاجل ذکر الله

تقرض له بالادب

الظاهر قال ببرکته

فی الملک

ان افکار الامامدی و علی

الرازی علی الدین



هذا في اجزاء بعضها  
والنصوص

في هذه النصوص  
والنصوص

مستعين قد تم تخصيص والاحراز عن الفاء الاستغناء عن العلم قبل  
معرفة وجهه وقوله الى ان حدثت متعلق بالاستغناء رتبة كانت  
بان ان الطائفتان العظيمتان مستعنيان عن تدوين العليين الى ان  
حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون تلك من  
التابعين الفقه فلما تدوينهم ان استغناء الطائفتين لم يمتد  
الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والمالدة  
وما يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت متعلق بخلاف معنى  
فلم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين بقى ان حدوث الفتن  
والبقي كان في زمن الصحابة ولم يدونوا ولو قيل لم يظهر اختلاف  
الاراء وما يتبعه قلنا فالعلة بهذا ولادخل لما تقدم الا ان يقال  
ظهور اختلاف الاراء نشأ مما تقدم فالتعرض له توطئة له ومن  
وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة  
بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب السنة  
عن تدوين العليين فلما حدثت الفتن وقيل اصحاب الممارسة والفظ  
وكان يندر من معرفة دقايق الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها  
الا واحد واحد ونوبها لظلمة نظمها اثرهما وقوله وكثرة الفتاوى  
كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فلهي ليست كثرة متفرقة على كثرة  
الوقائع حتى يحتاج الى ان يوجه تقديمه على الوقائع بانه لرعاية الصحح  
والفتيا والفتوى بالضم والفتح ما ائتم به الفقيه كذا في القاموس  
والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لا اجل تحصيل التصور والاعتدال  
لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة  
والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول  
الاولية دون القواعد فبيانها على ما اظهرنا ببيانها حال عن التكرار  
فلما نحتاج الى الاعتذار بانه معتق في الخطب قال وسواء ما يقابل  
الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه او رد عليه بان

وقد ان الامام مالك راجع بس من تابعين  
الرجال مثل الكمال بعد العلي المقدسي والتهذيب  
الكامل للزهري والتهذيب للخطابي والتهذيب  
للحاشي لابن حجر وغيره وقد هذا الحاشي  
هذا حتى دون اوجينفة من التابعين  
الفقه الاكبر والابسط والعالم المتعم والوجه  
لكان له وجه

لانه انتهى بعضهم  
دعوى في انهم  
استغنوا

في هذه النصوص  
والنصوص

الاندراس والاندلس  
معنا

في هذه النصوص  
والنصوص

بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية كما هو  
المشهور لا ما يفيد وقد كلف في دفعه بما لا يرضى بهما الا اذا  
البرية ولا يدورها الطابع السليمة فزكاته لا يله واعرضنا عن ذلك  
كثرة ادغناها لاجل وجبت بدفع ليس فيه تكلف وبما انه يقتضي توفيق  
العلوم المدونة ان معلوماها مجرد المسائل وما اشتهر ان اجزاء العلوم  
ثلثة ان معلوماها المسائل والمبادئ والموضوعات والجمع بينهما  
لا يمكن الا بالارتكاب مسحة في احدهما فاشترح حفظ الحكم المشهور  
وجعل التعريفات مبنية على المسحة ومن قيل التعريف بما هو المقصود  
الانتم وكانه اريد بتعريف الفقه منها انه ما يكون المقصود منه معرفة  
الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فوجدل عن التعريف المشهور وقفا  
للتعريف عن المسحة وخلفه البيان وقيل ما يفيد معرفة الاحكام  
العملية اي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض  
يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض  
المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم  
مسحة مبنية على عدم اشتد حاجة العلم اليه جزاء منه مبالغة في  
شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع احق وكل ان توجه  
كلامه على هذا التحقيق وتجع المفيد معرفة جميع الاحكام والمقادير  
معرفة كل حكم ولوجعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شيء وقد  
جعل في شرحه التخصيص كون التعريف للملكة ارجح وما يتعلق بغيره  
قيود التعريف ودفع امور يتوجه اليه مبسوط في كتب اصول  
الفقه ولا يسه هذا المقام ويضيق عنه دائرة هذا الكلام  
قال ومعرفة احوال الادلة الخ تحلف على معرفة الاحكام عند من  
له معرفة باساليب الكلام والظاهر ان اللام في الاحكام مشاركة  
الى احكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام مشاركة  
الى ان اصول الفقه لا يحصر الفروع بل استنباط العقائد من الشرع

في هذه النصوص  
والنصوص

في هذه النصوص  
والنصوص

في هذه النصوص  
والنصوص



ايضا يستعين به وتزيد تفصيل التعريف بطلب من كتب الاصول  
 فان التعرض له في هذا المقام من الفضول قال ومعرفة العقائد لا بد  
 من قبل الدبينة اي المنسوبة الى دين محمد عليه السلام ليجز العلم الاكبر  
 للحكيم منه قال لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا المشهور  
 فيما بين المحصلين ان العنوان هو مدخول في قد ذكر ثمانية او جـ  
 للتسمية بالكلام وله تابع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة  
 المنطق للفلسفة فسمى بالكلام كما سوا لانه لم يبعد تسمية شي بلفظ  
 بناسب اسم ما يناسب الشيء وربما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة  
 على الكلام متخذا في المال ويحتمل قوله كالمصطلق للفلسفة للاشارة  
 الى ذلك ونحن نزيد او جها الاول انه استغنى الصحة والتابعون  
 عنه بكلام الله تعالى لتمكينهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا  
 العلم للرجوع عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم ناسب للقاصرين عن  
 الكلام الثاني انه امتاز عن عقائد الحكماء بطلان بقها لكلام الله تعالى  
 وحفظها عن مخالفتها الثالث انه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف  
 الفقه فانه يفيد بها العمل مطلقا الرابع انه في مقابلة التنصيف  
 التي مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت الخامس انه في  
 افادة الاختصاص بالمبدء كلام الاختصاص في افادة الاختصاص  
 فيما بين الاشياء فيسمى باسم مركب من كافر تشبيه واللام الا  
 انه اجري مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد  
 فيه والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك  
 بين اجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعد  
 نقل عن جميعها مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية المباحث  
 كلاما فرع تسميته كلاما تسمية للاجزاء باسم الكل تبينها على ان  
 كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق ان قولهم  
 الكلام في كذا من قبيل اطلاق الكلام على حصة منه بمعونة

قوله ومزيدة هذا من فضول الكلام بعد قوله  
 ما يتعلق بقواعد قود التعريف اه والمراد بكتب  
 الاصول التي ذكرت فيها قود التعريف مثل  
 التوضيح والتلويح واطراف شرع المختص

لما بقتها  
 نسخ

تسمية بالكلام تسمية للشيء باسم عنوانه  
 تسمية للكل باسم الجزء  
 قريب من عنوانه

بسم الله  
 بسم الله

الالف واللام

الالف واللام فانه للعلم التقديري وهذا لا يصلح للنقل ولا ينقل  
 اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل  
 عنه هو المعروف باللام والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء  
 لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل  
 تسمية الشيء باسم سببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم و  
 الوجه الرابع كالتامس والسبب من قبيل تسمية الشيء باسم سببه  
 وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول  
 باسم الدال والثامن من تسمية الشيء باسم المشبهة وقوله في الوجه  
 الرابع ولانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم التي انما تعلم من التعليم  
 لامن العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو المهار في هذا  
 الوجه وتحقق وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو اراد بالكلام فيه  
 كلام الله لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه اطلق  
 عليه اولا والآخر اما ذكر الاول في قوله لانه اول ما يجب من العلوم  
 او قوله ثم خص به وقوله في الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباشرة و  
 ارادة الكلام من الجانبين حكم اقلي وما يقضي منه العجبة ما قبل ان  
 المحصر في قوله انما يتحقق بغنى عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة  
 الكتب وقوله ولانه اكثر العلوم خلافا وتزاغا بفعل كونه اكثر من الفقه  
 محل التردد ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان لكل ان يعمل راجعها وه  
 بخلاف الكلام وقوله لا بناء على الادلة القطعية المؤيد اكثر بالادلة  
 السمعية بسني على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية  
 وبهذا يدفع ما يتوهم ان هذا يناقض ما في شرح المواقف ان العقائد  
 يجب ان تؤخذ من الشرع لبعدهما لكن الحق هو هذا اذا ما توقف  
 عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع انتهى وكيف لا يكون بعض  
 الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمعية لكونها عين السمعية لا بناء في  
 كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خطا في تأييد بثبوت

في قوله ومزيدة هذا من فضول الكلام بعد قوله  
 ما يتعلق بقواعد قود التعريف اه والمراد بكتب  
 الاصول التي ذكرت فيها قود التعريف مثل  
 التوضيح والتلويح واطراف شرع المختص

الالف واللام

قوله ومزيدة هذا من فضول الكلام بعد قوله  
 ما يتعلق بقواعد قود التعريف اه والمراد بكتب  
 الاصول التي ذكرت فيها قود التعريف مثل  
 التوضيح والتلويح واطراف شرع المختص

الالف واللام



واما في هذا فنحن نرى ان  
 غاية الظهور ان  
 ازاد بالاسم الطريقة  
 التي تشمل الكتاب والاسم  
 فابعد الاثر اضعف ما يحاج  
 الى الاعتدال نعم  
 الشريعة الشريعة  
 بالاسم الشريعة  
 ان العظمة بقية بالاسم  
 الكلام لا مطلق حتى يرد ما ذكر  
 ولو واحد من  
 لتفرق لان  
 الجنس مثل  
 الواحد

قالوا ان اليمان فقهه من



انواع اصل و عجزین  
عبد کلاهما  
بقولہ قدس

من تفرقة التي اود عنها طائفة  
 و قد اجاد ابو نصر بن السبيعي  
 مقدم على السنة و كان له في  
 قال القاضي ابو بكر الباقلي  
 بعضهم في حرة و قد مضى  
 الحسن مصنفات كثيرة قال  
 الصحابي رضى و كان له في  
 عبد الله بن فريس اللخمي  
 بن ابي بودة بن ابي بولي  
 بن عبد الله بن ابي بولي  
 و السنة هو علي بن السبيعي بن ابي بشر

كان قوله الاشرى ستة سبعين وقبل ستين ومائتين  
بالبحر. وثاني ستة بنف وثمانية وقبل ستة مائتين  
وعشرين وثمانية وقبل ستة مائتين  
الابن  
نسخة  
الفضل لانه لا يجي من القوي  
اسم موضع  
قال البحر ابادي والشيخ واعض عنهم  
الاول من المقتلة ثم رجوع وارضى النبي عم  
ابن السنة والجماعة وروى انه رأى النبي هذا  
في المنام يقول يا ابا الحسن كنت تنصر قبل هذا  
البدعة فلم تنصر السنة بعد ان رجعت اليها  
فصنف في معتقد اهل السنة كتبته انتهى  
لقد رأيت في بعض النوايرج انه الف مائة  
لقد رأيت في بعض النوايرج انه الف مائة  
لقد رأيت في بعض النوايرج انه الف مائة

الایقان  
نسخہ

20

من جهة التي اودعها عفاة  
 ليكني في  
 و قد اعد ابو نصر من الكلام التي كان  
 يعلم ان الله في الدنيا قد افطر  
 قال القاضي ابو الباقا  
 بعضهم في قوله في الباقا  
 الحسن مصنفات كثيرة قال  
 الصحابي روى في  
 عبد الله بن فارس الذي  
 بن ابي بودة بن ابي بولس  
 بن عبد الله بن بولس  
 ولله في  
 في سنة



اعتبر جانب علم الله تعالى  
فأوجب عليه تعالى ما  
علم نفعه وبعضهم  
اعتبر صح

أما في الصغير فغيره  
أما في الكبير فغيره  
أما في المتوسط فغيره

لكن في الصغير فغيره  
لكن في الكبير فغيره  
لكن في المتوسط فغيره

قوله فادخل عن التقدير المراد دخول المتفرع على الايمان والاداء والصغير  
محروم عنه وقوله \* لو كبرت \* من باب علم اي طعن في السن قال فبهت  
الجباي \* البهت كالتصر الماخذ بغتة والحيرة وفعل كعلم وقصر وكثره و  
بجهول بضما والصفة مبهوتة لا باهت ولا بهت يقال قد اطل الشيخ  
المشعري المسافة على نفسه في الزام الجباي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد  
ان لا تقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم  
يوجب بهتة وليس بشئ لان للعبد اختياراتا ما على اصيله حتى يجعلون ارادة  
الشريعة قابلية على ارادة المذمومة فيجب على اصيله ان يكون تحت قدرته قبل  
لا يلزم ذلك معزلة بغداد لان مذمومهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا  
معاً بمعنى الا وفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معزلة بصره  
الذين مذمومهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والجباي منهم اعتبر  
جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى انفع اولاً فوجب تعريض ما علم  
الله انفسهم للشوَاب فلا يلزم عدم امانة الكبير بل امانة الصغير ونحن نقول  
قد اراد الله ظهور الحق وغلبة اهل السنة والجماعة والاعلم بان البهت واجبا على  
الجباي فله ان يقول الاصلح واجب على الله اذ لم يوجب تركه حفظ اصيل امر  
فوقه بالنسبة الى شخص اخر قلعه كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفره وبوجه  
لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوانه فلما حفظ هذا الاصلح وجب  
فوت الاصلح له اوله كان في شئ صليح وكان الاصلح لهم ايجادهم فخرابة  
مصلحة الكثيرين فأت الاصلح له ولا تلمني فيما ذكرت لك مع ان امداد الشيخ  
السنة على احق سيمما وهو استاذ الاستاذ ابي اسحق السمرقاني الذي هو  
واحد من ابائي الذين افتخر بهم واغلب في النسب بهم من سواي لاني لا اقدر  
ان اكنم الحق وان كان قلي وهو خير عصايم بعصم بلدي بعد الحمد على خيرتهم  
ومزيد لطف وكرمه وقوله \* فسموا \* اي اولاً فلا يرد تسمية الماتريزية  
ابض بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضمير سواهم من تشغل بحفظ ظاهر السنة  
وما مضى عليه الجماعة ولكن ان تجلس الماتريزية داخل في من تبعه لانه اول

وانت جبر بان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الاوفق  
في الحكمة فان الحكمة بفضي على ان الرعاية على الجبر  
المؤدية الى ترك القليل من خلافه فيجوز الكلام  
في وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والكلام  
كان ابواه في حق الكافر على انه انما يتشبه في  
بقول الجباي فيمن كان ابواه في سنة صليح فيمن  
في سنة صليح واما ابواه ايضا لا يضر كما فيمن لم يضر  
الاصلح بان امانات الله من كان موت هذا الكلام  
صغيرا موجبا للكفر من كان مؤمن من سنة هذا الكلام  
امانة ثم امانة صغيرا في غاية الاصلح لم يضر  
الذي ذكره هذا القائل بوجوب ترك الاصلح على الوجه  
وهو الاصلح لكل مع امكان رعاية ابوجه الذي  
ذكره القوي

الاصلح لكثيرين وله  
في حاشية الجلال  
٥٥٧

لكن في الصغير فغيره  
لكن في الكبير فغيره  
لكن في المتوسط فغيره

اول من سئل ابطال مذهب المعتزلة واجبا ما به السنة وان كانوا اخافوا لغيره  
في بعض المسائل اذ هذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعت  
اغني الاستاذ ابي الاسحق السمرقاني اسكنها الله فردا بس الجباي قال \* ثم لا نفقه  
الفلسفة الى العربية \* اي اللغة العربية \* وخاض فيها المسلمون \* قال صاحب  
الكشاف الخوض الدخول في الباطل والابو في تفسير قوله تعالى ونحنم كالذي خاضوا  
وكا يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من الممكن من ابطال الفلسفة  
يمكن ان يكون للممكن من مذهب المعتزلة المشتبهين باذوال الفلاسفة في كثير من  
الاصول بل هو انسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والدرج فيه كلام المتأخرين  
في ضمير ادبوا فيه ثم حجت واستخدم ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو  
موجود والمعلوم من حيث يتعلق بهما اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا  
ودخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله \* معظم الطبيعيات والالهيات وبعض  
الرياضيات \* ولم يفرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام  
وخالف السيد شريف الاثمة في ذلك وقال يلزم احتياج اهل العلوم الشرعية الى  
المنطق وشتت الشارح شتتاً مفرقا في حجة احتياج الكلام الى المنطق كجواب  
احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق مع كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى  
الفلسفة بوجوب ارجاع المسائل اليها مع انهم يتفقون عليها ولذا جعل المنطق  
جزءا من الكلام لثلا احتياج اهل العلوم الشرعية الى الفلسفة وجملة اثنين ان لا يلزم  
جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية حراً منه لان احتياج اهل العلوم الشرعية  
الى ما ليس بشرق لا محذور فيه وقوله \* هذا هو كلام المتأخرين \* تجر عليه  
لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات  
والالهيات وبهذه الرياضيات ويمكن ان يدفع بان المقصود ليس تعيين كلام  
المتأخرين لانه لا شغل له بل بكلام القدماء فلا يهتمة الا بتعيينه وانما مطمح نظر عالم  
بين الكلامين وهذا القدر يكفي قال \* وبالجملة سواكشرف العلوم \* اي ما عدا  
عليه الكلام في القيمة استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة فاما رول  
شرف الموضوع والغاية وقضية الحج وعده بعضهم كون المسائل انهم من مائة

لكن في الصغير فغيره  
لكن في الكبير فغيره  
لكن في المتوسط فغيره

لكن في الصغير فغيره  
لكن في الكبير فغيره  
لكن في المتوسط فغيره

لكن في الصغير فغيره  
لكن في الكبير فغيره  
لكن في المتوسط فغيره

لكن في الصغير فغيره  
لكن في الكبير فغيره  
لكن في المتوسط فغيره

لكن في الصغير فغيره  
لكن في الكبير فغيره  
لكن في المتوسط فغيره



فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

وجعل السبيل السند اجمالا الى قطعية الحجج واما كونه حجتا جالبيه للاحكام الشرعية  
والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فمقدمة من جهات كنهها  
العقول بالقبول وربما تكلف بارباعها الى واحد من الثلاثة فارجع فطنتك الكافية  
هل تجد بان ذلك الوافي ولا وجه لتك بيان شرف الموضوع سيما في كلام القدماء  
الذي موضوعه ذات السند وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذا  
العلم اذ براهين العلم لا يكون الا بحجج قطعية فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا  
اكثر بالادلة السمعية قال \* وما نقل عن السلف \* وهذا اذ قيل قول  
ابي يوسف رحمه الله انه لا يجوز العلوة خلف المشكك وان تكلم بحجج لانه بدعي بل  
يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعي وقوله من طلب التوحيد بالكلام فقد تدين  
معناه طلب التوحيد بالكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك  
العلماء ومارتوى انه عليه السلام قال عليك بدس العجايز فقد فو صاحب الموقف  
في بعض النسخ والقاصد الاضداد في عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد  
عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسري اي وجه كان او الكسر بالنصف  
ذكره القاموس قال \* ثم لا كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود الحيات  
على وجود الصانع الاول الاستدلال بالمحيات لان مبني الكلام ليس على  
الاستدلال بل هو الاستدلال وليم الاستدلال بوجود المحييات وباتجاهه وكان  
اراد ان المبني مشتمل على الاستدلال بوجود المحييات لانه قد يكون باحوالها  
ولم يقل بوجود المحييات ليشعر بطريق استدلالهم وشبه الاستدلال بالمحيات  
او الحدوث مع الامكان كما سطر بقومهم واما طريق الحكيم فالاستدلال بالامكان  
وظاهر العبارة هو اول الطرق والمراد بصيغته صفاته في الجملة وكذا افعالها  
او بعضها شتمت كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة او ليس  
لجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية اي ثم للاستدلال منه  
فيقول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح تم بها والظاهر ان تقدير قوله \* ثم  
منها الى السمعيات \* ثم الوصول منها الى السمعيات لان الاستدلال منها  
والامكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى قوله \* وتحقق العلم بها

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

لان

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

لان التبيين على الوجود يستلزم تحقق العلم بها وتصدير الكتاب بالمسبة لا بالتبيين  
الذي هو فعل المؤلف في العبارة مسحة ولا يخفى ان التبيين لا يخص وجود ما  
تشاهد بل مع المشاهدة وبغيره وكانه اراد جنس ما تشاهد هذا ثم اقول لما كان  
مبني علم الكلام على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق  
العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسل الرسل الى  
غير ذلك فالبشرى في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا  
صدر الكتاب بقوله قال اهل الحق قال اهل الكفر واين واهل المذهب من  
يتدين به فالعنى الاول بناسب المعنيين الاولين للحق والثاني للباطني واللعنى  
الثاني للحق انشبه بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم لم يمتش ثم الرابع فلم  
يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر  
من سياق كلام الشارح فاعرف والقول باحتمال ان يكون المقصود بالنقل مجرد  
ما في الكتاب من العجايب فانه بمنع قوله \* خلافا للسوفسطائية \* اذ ليس هو  
مقصودا بالنقل كالا يخفى وقوله \* فيما بعد \* والاهام ليس من اسباب معرو  
الشيء عند اهل الحق \* فبما يتبين على هذا الاحتمال كالمقام على الما والتشكك بالجمال  
ثم لم يمتش من اسائه تعالى ايضا وجاء بمعنى الحرز والاحتياط ايضا والتعبير على الاول عما  
عد السوفسطائية باهل الحق لانهم يشبهون الحق مع دون السوفسطائية لانهم لا يكونوا  
حقائق الاشياء لم يشبهوا الحق تعالى والتعبير عن اهل السنة والجماعة على الثاني  
باهل الحرز والاحتياط مناسب جدا فافهم حفظوا اظام السنة وما جرى عليه  
الجماعة ولم ينصرفوا عنه لدفع العقل ما امكن وهو الحرز والاحتياط قال وسو  
للم المطابق للواقع \* ثم فتح الباء رغبة لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة  
لواقع اياه فقد غفل كل الغفل لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في  
هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله \* واما الصدق الى وقوله وقد يفرق  
وتجوز وقد يفتق على القول \* فظاهر فيه على القول وقوله باعتبار الاستدلال  
على الحكم بغير تقييد القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب  
لانها لا تشمل غير الخبري بل هو مجرد تقييد بالمطابقة بالحيث قال \* واما

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...

فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...  
فإن قيل لا بد من العلم بالشيء قبل العلم بالعلم...



[illegible]

ان  
الابنية  
منسوبة  
من  
ح

۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰  
 ۲۰۱  
 ۲۰۲  
 ۲۰۳  
 ۲۰۴  
 ۲۰۵  
 ۲۰۶  
 ۲۰۷  
 ۲۰۸  
 ۲۰۹  
 ۲۱۰  
 ۲۱۱  
 ۲۱۲  
 ۲۱۳  
 ۲۱۴  
 ۲۱۵  
 ۲۱۶  
 ۲۱۷  
 ۲۱۸  
 ۲۱۹  
 ۲۲۰  
 ۲۲۱  
 ۲۲۲  
 ۲۲۳  
 ۲۲۴  
 ۲۲۵  
 ۲۲۶  
 ۲۲۷  
 ۲۲۸  
 ۲۲۹  
 ۲۳۰  
 ۲۳۱  
 ۲۳۲  
 ۲۳۳  
 ۲۳۴  
 ۲۳۵  
 ۲۳۶  
 ۲۳۷  
 ۲۳۸  
 ۲۳۹  
 ۲۴۰  
 ۲۴۱  
 ۲۴۲  
 ۲۴۳  
 ۲۴۴  
 ۲۴۵  
 ۲۴۶  
 ۲۴۷  
 ۲۴۸  
 ۲۴۹  
 ۲۵۰  
 ۲۵۱  
 ۲۵۲  
 ۲۵۳  
 ۲۵۴  
 ۲۵۵  
 ۲۵۶  
 ۲۵۷  
 ۲۵۸  
 ۲۵۹  
 ۲۶۰  
 ۲۶۱  
 ۲۶۲  
 ۲۶۳  
 ۲۶۴  
 ۲۶۵  
 ۲۶۶  
 ۲۶۷  
 ۲۶۸  
 ۲۶۹  
 ۲۷۰  
 ۲۷۱  
 ۲۷۲  
 ۲۷۳  
 ۲۷۴  
 ۲۷۵  
 ۲۷۶  
 ۲۷۷  
 ۲۷۸  
 ۲۷۹  
 ۲۸۰  
 ۲۸۱  
 ۲۸۲  
 ۲۸۳  
 ۲۸۴  
 ۲۸۵  
 ۲۸۶  
 ۲۸۷  
 ۲۸۸  
 ۲۸۹  
 ۲۹۰  
 ۲۹۱  
 ۲۹۲  
 ۲۹۳  
 ۲۹۴  
 ۲۹۵  
 ۲۹۶  
 ۲۹۷  
 ۲۹۸  
 ۲۹۹  
 ۳۰۰  
 ۳۰۱  
 ۳۰۲  
 ۳۰۳  
 ۳۰۴  
 ۳۰۵  
 ۳۰۶  
 ۳۰۷  
 ۳۰۸  
 ۳۰۹  
 ۳۱۰  
 ۳۱۱  
 ۳۱۲  
 ۳۱۳  
 ۳۱۴  
 ۳۱۵  
 ۳۱۶  
 ۳۱۷  
 ۳۱۸  
 ۳۱۹  
 ۳۲۰  
 ۳۲۱  
 ۳۲۲  
 ۳۲۳  
 ۳۲۴  
 ۳۲۵  
 ۳۲۶  
 ۳۲۷  
 ۳۲۸  
 ۳۲۹  
 ۳۳۰  
 ۳۳۱  
 ۳۳۲  
 ۳۳۳  
 ۳۳۴  
 ۳۳۵  
 ۳۳۶  
 ۳۳۷  
 ۳۳۸  
 ۳۳۹  
 ۳۴۰  
 ۳۴۱  
 ۳۴۲  
 ۳۴۳  
 ۳۴۴  
 ۳۴۵  
 ۳۴۶  
 ۳۴۷  
 ۳۴۸  
 ۳۴۹  
 ۳۵۰  
 ۳۵۱  
 ۳۵۲  
 ۳۵۳  
 ۳۵۴  
 ۳۵۵  
 ۳۵۶  
 ۳۵۷  
 ۳۵۸  
 ۳۵۹  
 ۳۶۰  
 ۳۶۱  
 ۳۶۲  
 ۳۶۳  
 ۳۶۴  
 ۳۶۵  
 ۳۶۶  
 ۳۶۷  
 ۳۶۸  
 ۳۶۹  
 ۳۷۰  
 ۳۷۱  
 ۳۷۲  
 ۳۷۳  
 ۳۷۴  
 ۳۷۵  
 ۳۷۶  
 ۳۷۷  
 ۳۷۸  
 ۳۷۹  
 ۳۸۰  
 ۳۸۱  
 ۳۸۲  
 ۳۸۳  
 ۳۸۴  
 ۳۸۵  
 ۳۸۶  
 ۳۸۷  
 ۳۸۸  
 ۳۸۹  
 ۳۹۰  
 ۳۹۱  
 ۳۹۲  
 ۳۹۳  
 ۳۹۴  
 ۳۹۵  
 ۳۹۶  
 ۳۹۷  
 ۳۹۸  
 ۳۹۹  
 ۴۰۰  
 ۴۰۱  
 ۴۰۲  
 ۴۰۳  
 ۴۰۴  
 ۴۰۵  
 ۴۰۶  
 ۴۰۷  
 ۴۰۸  
 ۴۰۹  
 ۴۱۰  
 ۴۱۱  
 ۴۱۲  
 ۴۱۳  
 ۴۱۴  
 ۴۱۵  
 ۴۱۶  
 ۴۱۷  
 ۴۱۸  
 ۴۱۹  
 ۴۲۰  
 ۴۲۱  
 ۴۲۲  
 ۴۲۳  
 ۴۲۴  
 ۴۲۵  
 ۴۲۶  
 ۴۲۷  
 ۴۲۸  
 ۴۲۹  
 ۴۳۰  
 ۴۳۱  
 ۴۳۲  
 ۴۳۳  
 ۴۳۴  
 ۴۳۵  
 ۴۳۶  
 ۴۳۷  
 ۴۳۸  
 ۴۳۹  
 ۴۴۰  
 ۴۴۱  
 ۴۴۲  
 ۴۴۳  
 ۴۴۴  
 ۴۴۵  
 ۴۴۶  
 ۴۴۷  
 ۴۴۸  
 ۴۴۹  
 ۴۵۰  
 ۴۵۱  
 ۴۵۲  
 ۴۵۳  
 ۴۵۴  
 ۴۵۵  
 ۴۵۶  
 ۴۵۷  
 ۴۵۸  
 ۴۵۹  
 ۴۶۰  
 ۴۶۱  
 ۴۶۲  
 ۴۶۳  
 ۴۶۴  
 ۴۶۵  
 ۴۶۶  
 ۴۶۷  
 ۴۶۸  
 ۴۶۹  
 ۴۷۰  
 ۴۷۱







بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من يعتقد  
 اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع  
 فلا وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده واتصافه بـ يـ فهو  
 كذب بلحظ انتفاء الموضوع وبان المراد بثبوت المجمل الثبوت الغير التابع  
 للاعتقاد ليصلح رد على السوفسطائية التي تدعى ان ثبوت الاشياء تابع  
 للاعتقاد وقال قلنا المراد ان ما يعتقد حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف  
 بالعنوان الاتصاف بحجب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم  
يـ بحجب نفس الامر يمكن التعبير عنهما بالمفهوم المتصف يـ بحجب  
 الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عن ما نعتقد حقائق الاشياء  
 فانه توجيه سيج كالابن خي ولك ان تريد بحقايق الاشياء حقايق الاشياء  
 في المرأى وبحجب يادى الرأى فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا محضنا  
 بل يكون تعبير مشترك بين الكل واما قول يـ ونسبه بالاسماء فلا مدخل  
 له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع وماب ولك ان تتكلف وتقول هذا إشارة  
 الى جواب اخر وان قولنا حقايق الاشياء ثابتة اجمال احكام مفصلة يـ  
 ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء موجود الى غير ذلك ولا خفاء في  
 افادة المفصلة المكتسبة بهذا المجمل وتوم سلب الفائدة انما نشأ من  
 نفس الفصيلة والاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد ان يرجع هذا الجواب  
 على الاول بان الرد على على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغوا  
 قوله والعلم بما يتحقق واما انجوتنا الثلاثة التي اجبتك بها فيما تعنى  
 من بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع اننا نشرنا الى وجه ترجيح لنا كلها على اول  
 جوابيه فلا تغفل عن اللاتى التي ننشر من الغواص للمشار الى الدرر من عماق  
 البحار فانه لا يمكن ضبطها بكثرةها عن الانتشار وغاية امره حفظها عن  
 الانكسار فعليك الرجوع بان تنظر بحمد البصيرة وتلقى السمع فان السعيد  
 كان له قلب او لى السمع وسوشهيد قل يـ وهذا الكلام مفيد بما يحتاج  
 الى البيان يـ اى الدليل ولا يشهد على كون الشيء مفيد القوي من حاجته

[illegible]

هذه إشارة الى ترجيح هذا الجواب على ما جاء به الشيخان  
معناه ان ما تقدمه من الشك في جواب الشك على هذا الجواب  
الذي في نفسه انما هو مقتضى معان الشك في جواب الشك على هذا الجواب  
ايضاً فيكون جواب مقتضى الاجابة على الشك على معنى آخر  
لام فيه في ربحه

وَيَكُونُ دَفْعُهُ <sup>الْأَنْفَانِ</sup> مِنْهَا نَفْسٌ فِي قَوْلِهِ  
مَادُوكُمْ يَقُولُ وَلَكِنَّ الذَّمَّ

الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم  
في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد واردة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب  
نفس الامر اذا كان محمولا الى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول  
والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان اصلا وما احتاج الى البيان وجب  
التجود موجود وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر  
وجوب قوله \* ليس مثل قولك الثابت ثابت \* لانه ليس مفيد ولا يحتاج الى البيان  
في مادة من المواد وانما قال \* واما مثل قولك انا ابو النجم وكشري شعري على الاشياء  
نفيا لنا واما لشعري في اتحاد المسند والمسد اليه وهو ان معنى شعري شعري ان شعري  
الآن شعري فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف بالبلغة وانما نقول لانه حينئذ  
يكون معناه ان حقايق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى  
وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض  
زمانين ومذهب من ينفي وجود الجوهر كذلك او يكون المعنى حقايق الاشياء الثابتة  
المشهوره الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة بثبوتها انما خلا فهم  
في اصل الثبوت وبعض ارباب الخواشي هنا خيالات وادبام قادها من تبعم  
في قضا عياف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من السداد لازل معه بالحق  
قال \* وتحقيق ذلك \* اى تحقيق السؤال والجواب \* ان الشئ قد يكون اعتبارا  
مختلفة \* فحقايق الاشياء له اعتباران احدهما كونها ما هييات للامور الثابتة  
في نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشأ  
السؤال وثانيهما كونها ما هييات الامور الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار  
يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه وما ينبغي ان يعلم ان للشئ  
اعتبارات يكون الحكم به على الشئ مفيد لبعض تلك الاعتبارات دون بعض  
قال \* والعلم بها متحقق الخ \* دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى  
العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم  
حقيقة من الحقايق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال  
حقايق الاشياء ثابتة في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقادها بها ردا

واما في جواب السؤال الثاني فانه قد اختلف في جوابه  
 فبعضهم يقول ان جوابه نعم وبعضهم يقول لا  
 والجواب ان جوابه نعم لان العلم بالاشياء  
 لا يقتضي العلم بالانسان بل يقتضي العلم  
 بالاشياء التي هي في الانسان فلو علم الانسان  
 بالاشياء التي هي في الانسان لم يكن يعلم  
 بالانسان بل يعلم بالاشياء التي هي في الانسان  
 فلو علم الانسان بالاشياء التي هي في الانسان  
 لم يكن يعلم بالانسان بل يعلم بالاشياء التي هي في الانسان  
 فلو علم الانسان بالاشياء التي هي في الانسان  
 لم يكن يعلم بالانسان بل يعلم بالاشياء التي هي في الانسان

من الجواب الآخر  
من قول الشيخ  
وهذا نظير ما في قوله الحزبي  
فمن الجواب الآخر



في العلم لا بد من العلم بالاشياء  
 في العلم لا بد من العلم بالاشياء  
 في العلم لا بد من العلم بالاشياء

على العنادية والعنادية و قال العلم بها متحقق رد على الادوية فيكون الرد قوي  
 التصديق بالاشياء اذ الادوية لا يكون تصور اذ لا يمكن دعوى الشك  
 بدون التصور فكل العلم على الامم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا  
 يقتضيه المقام واما تابع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذنب عليك ان اللاتقي  
 ان يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه اول مقام اجتمع الى معرفته فلا وجه لتأخير  
 بيانه الى قوله واسباب العلم ثلثة قال وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة  
 بحذف المضاف وجعله توجيهها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من  
 ثابته لتأنيث ما اضيف اليه الثبوت كما قيل مثل ما يمكن ان يقال ان الثابت  
 ثابته لفظ ثابتة الدالة على الثبوت او لانها راجعة الى قول حقائق الاشياء ثابته  
 بنا وليه بهذه القضية قال للقطع بان لا علم بجميع الحقائق \* يعني المتبادر من  
 العلم بالحقائق العلم بها تفصيلا فلا بد من حرفة عن الظاهر اما بان يقدر الثبوت  
 لان العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلا واما بان يراد العلم بها  
 اعم من العلم تفصيلا واما بان يراد العلم بجميع الحقائق الا ان التأويل بالعلم  
 بثبوت الحقائق انبب بما سبق من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل و  
 الشارح اراد رعاية عموم اللفظ ما لم يكن لانه انقطع وبهذا قد وقع ان اراد  
 بنى العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلا فسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادة  
 وان اراد به العلم بها ولو اجمالا فان تفاوته ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا يتفكر  
 عينه واما ما يقال ان ثبوت الكل ايضا غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام  
 بدون تقدير الثبوت فمندرج في قول الشارح والمراد الجنس \* يعني ان المراد  
 الجنس لا محالة اذ ثبوت الجميع لا يعلم بهما وقوله \* رد على القائلين \* علمه مصححة  
 لارادة الجنس لا موجه اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجمع ولا يذنب  
 عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف  
 فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لهما ولو قال والمراد بهما الجنس  
 كان فيها لطافة ولا يرد ان كون الغرض منه الردينا في ما سبق ان الغرض منه  
 التبيين على وجود ما يشاهد من الايمان ليتمكن التوصل بذلك الى معرفة ما هو

عطف على قوله ان الثابت في قوله لانها علاقة كما في قوله  
 الى هذا التوجيه ذهب الفاضل المحشي لثبوتها بقوله  
 لان قوله لانها على التبيين الاول كون المراد بالعلم لفظ  
 والثاني لانه بمعنى فاعلى الاول كون العلم من المعنى  
 وعلى الثاني يكون التبيين من القيل  
 قوله في العلم حيث قال وقيل العلم بثبوت الحقائق والحق  
 بالعلم بالحق حيث قال وقيل العلم بثبوت الحقائق والحق  
 بالعلم بالحق حيث قال وقيل العلم بثبوت الحقائق والحق  
 بالعلم بالحق حيث قال وقيل العلم بثبوت الحقائق والحق

في العلم لا بد من العلم بالاشياء  
 في العلم لا بد من العلم بالاشياء  
 في العلم لا بد من العلم بالاشياء

في العلم لا بد من العلم بالاشياء  
 في العلم لا بد من العلم بالاشياء  
 في العلم لا بد من العلم بالاشياء

المفهوم الا هم لانه ناتما في بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد  
 ثبوت ما يشاهد الا ان يقال يفيد بناء على ان الحق بالثبوت ما يشاهد  
 وما يقال ان المراد بها بقا التبيين على وجود جنس ما يشاهد ليس شي لان لسان  
 الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنس فاعلى يقال في القطع  
 بان لا علم بجميع الحقائق نظر لانه يفيد قوله تعالى علم اوم الساسا كلها وذلك  
 غير حق على المعنى بتفسير هذا وينقد منه انه يفيد العلم بجميع الحقائق  
 ولو كان مرادهم ان لا علم لعامة الناس فالكلام يتم من غير شك قال ولا بد  
 بثبوتها \* ربما يتوهم انه يتطوّل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير  
 لرد على العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ووجه ان المراد انه رد على  
 القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت  
 نعم لو قال رد على القائلين بالشك ابدأ في ثبوت حقائق كان انصرافا خلافا  
 للمفسر فطائفة \* اي لطلوائف السوفسطائية فطائفة ان ينكر ان الحقائق  
 وطائفة الحكم الثاني كما استدل به قال \* فان منهم من ينكر حقائق الاشياء وهو الحكم  
 حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لهما لان ثبوت الحال لهما فرع  
 بثبوتها فلا يتأتى ما يقال لا اختصاص لنفيهم بحقائق الاشياء بل يفيدون ما  
 من قضية بدئية او نظرية الاولها معارضة نقاومها وتماثلها في القوة  
 فلا ظهر ان يحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابته على المعنى اعم ثم بالشمول  
 انكار حقائق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فلا ظهر بالنظر اليها  
 قيل سمو عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقيق نسبة امر الى امر  
 اخر ويمكن ان يقال سمو عنادية لانهم تمسكوا في مذاهبهم بان لكل قضية معناه  
 ومقابل اخر جمعهم في مذاهبهم عند كل حكم لآخر قال \* ومنهم من ينكر ثبوتها \*  
 اي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد  
 والمشهور انهم وقعوا فيها وقعوا نظرا الى ان الصفراوى يجد السكرك في منه  
 مرأ ونحن نقول بحتمل انهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب  
 على كل مجتهد وتابعة ما ادعى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه

في العلم لا بد من العلم بالاشياء  
 في العلم لا بد من العلم بالاشياء  
 في العلم لا بد من العلم بالاشياء

في العلم لا بد من العلم بالاشياء  
 في العلم لا بد من العلم بالاشياء  
 في العلم لا بد من العلم بالاشياء



ان الله واحد وان كان لا شريك له  
فلهما فقه في الدين وعلما بما كانوا  
يعتقدون

[illegible]

تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذا بهما بعده  
قال \* وهم العندية \* شبهوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند  
ابي حنيفة كذا ولا يخفى انهم بثبوت قدم القرآن وحدوث بناء على تحقيق \*  
الاعتقاد من الا ان يقال لم يريدوا يكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل  
لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا ان ثبوت لها الا في  
الاعتقاد قال \* ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ \* بثبوت \* يستفاد منه انكار العلم  
بثبوت شئ وبلا ثبوت دون انكار العلم بلا ثبوت المعلوم مع انه ليس كذلك  
لانهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعلوم فكانه اريد بالشئ هنا المعنى الاعم من  
الموجود وقوله \* ويزعم انه شاك \* مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون  
عن انفسهم الشك في كل شئ اشارة الى انهم اعتقدوا انهم شاكن وان  
نكروا الاعتقاد وقبل اراد بالزعم القول بالاحتمال لا الاعتقاد وفيه ان القول  
لعاري عن الاعتقاد لا يوصف بالسلطان ولا بالزعم يقال هم افضل السوفسطائية  
قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود  
عارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شئ منها بل الشك الا ان يقال يقيد  
لانتفاء مجموعها فهو معدود من الطرق الضعيفة ويهون ما لا دليل على ثبوت  
حجب نفيه ومع ذلك فهم امثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون  
سكرام في قم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن  
ان يقال لشاك افضل من الجاهل جهلا مركبا واقرّب الى الارشاد الى طريق الحق  
لذا جعلوا امثلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق اساميهم و  
نشأ مذهبهم رد على ما قد المحصل حيث قال لا يمكن ان يكون في العالم عقدا  
نحو كون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلط قال \* لنا تحقيقا  
في اثبات دعوانا في رد دعواهم حتى يروا ان النزاع مع الخصم انما توجه  
لما قامت الدليل على دعواه فينتفي تقديم على هذا الكلام على ان لا يمس في  
عارضته قبل سماع دليل الخصم قال \* انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء  
لعيان وبعضها بالبيان \* دفع شبهة اللادارة به ظاهرا ما دفع شبهة

في الاذنية بم الفضل السوفسطائية بربده هذا البسط  
الرد على المحقق الطوسي كما ينبغي

وسيه المحقق الطوسي صاحب تخيص المحصل حيث قال فيه  
ان قوما من انكس يظنون ان السوفسطائية قد لهم علم  
على ان السفسطة المشتقة من علوانف ثم قال ولهم علم  
الغلط والحكمة الموهومة وليسوا فاسطاسا ومعناه علم  
الغفل والرد على ما ذكره الامام الرازي في نهاية  
الافانق انتهى واما السفسطة الاولى في الالف في الالف  
المواقف انتهى ولا انتفاء بل على السوفسطائية  
ومنه سبب ظهور ان السوفسطائية قد لهم علم  
ان التي التي في شرح المقاصد بمجود فنقل كلام  
الناقد

الحادي عشر  
ان قولنا نختص في رد عوام  
على رد عوام بنحو لو قلنا  
ان قولنا نختص في رد عوام  
على رد عوام بنحو لو قلنا

۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰

العنادية والعندية به إما بان الجزم حقيقة من الحقايق وقد ثبتت من غير ان  
يتعلق به اعتقاد وإما بان الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس  
الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بالعيان او بالبيان بوجوب ثبوت لان الجزم  
لمستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في صحته في البيان خفاء  
الا ان براد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان ان الجزم ببداهة  
العقل ايض يدل عليه فلا وجه لزومه لانه غر داخل في العمان لانه ظاهر في المحس  
قال \* والزاما فائدة \* الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما ينبغي حفظ  
الطالب للتحقق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام  
منهم محض مكابرة ترسخت فيه اعتقاد بطلانهم وامن منهم فذكر الدليل الالزامي  
لا ينافي ما ينبغي ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى ان يقال في دفع التنافي  
ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي  
وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة وما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني  
ايض كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لزومه من مقدمات يقينية لمقابلة بالاول  
في ان الاول مجرد التحقيق وهذا تحقق ان قوله الزام ليس يجعله خارجا عن  
البرهان كما هو المتبادر قال \* ان لم يتحقق في الاشياء فقد ثبت \* اي ان لم يتحقق  
في جميع الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت اي جنس الاشياء  
اذا عرفت ان المراد بالجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق  
فلا وجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق في الاشياء ثبوتها  
اذا استفاء تحقق في المتعدد لا يستلزم ثبوتها ومن البين انه لا يلزم من عدم  
تحقق الثبوت الشيء بناء على ان تنفاء الشيء يستلزم الثبوت كذلك يلزم  
تحقق الشيء بناء على ان في تحقق الشيء حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم  
وانه كما ان تحقق الشيء يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم  
بطلان نفيه بناء على استلزام اجتماع التقضيين لان في جميع الاشياء يستلزم  
ان لا يتحقق شيء وان يتحقق الشيء وهو شيء واذا بطل تحقق الشيء فقد ثبت

سنه

الشهيد

الجنة الموعودة للجنة  
الجنة الموعودة للجنة  
الجنة الموعودة للجنة

وإن ما نرى من أن فيسجد على مركب من نقد ما من  
عند الخصم إلا حينئذ لا يكون مجازاً وإنما هو  
معموم كما صرح به الجلال في بقية ما عندهم  
ما قبل في صناعة الجلال في بقية ما عندهم  
كل ما بقية الزام الخصم على مركب ما عندهم  
فقط

قوله بقى آنا قول بل على هذا كلام الامام الرضا ع  
الخصم حيث قال وأعلم أن الجواب عن هذا  
بغير غرضهم أن لا يقبل على الجواب عن هذا  
في الصواب أن الواحد نصف الاثنين وإن الطرفان  
على ما بان الواحدة لا يزول ما ذكره بل الطرفان  
والنفس مضية لا يزول ما ذكره بل الطرفان  
بعدوا حتى يقرروا بالحيثيات اعني الفرق بين وجود العلم  
وعدمه انتهى

قوله بنی آنا قول بل علی هذا كلام الامام الرضائي في  
المحصل حيث قال واعلم ان الجواب عن هذه الاشياء  
بغير غرضهم ان لا يفسد على الجواب عنها فانها  
في الصواب ان لا يفسد الاثنان وان الطريقان  
عليهما بان الواحد نصف الاثنین واذ اعرفوا بها  
والنفس مضطربة لا يزول ما ذكره بل الطريقان  
بعدوا حتى يقرؤا بالحيات اعني الفرق بين وجود العلم  
اعرفوا بالبداهيات اعني الفرق بين وجود العلم  
وعده انتهى ح



هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها  
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية  
والاخرى التي تتعلق بالوجود والعدم والاشياء والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالانسان والحيوان والنبات والارض والسموات  
والاخرى التي تتعلق بالزمان والمكان والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض

ضعف الشيء قال ولا يخفى انه انما يتم على العنادية \* هذا بخلاف ما ذكره  
في شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق مع لان العندية  
تتكرر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق لا ثبوت  
الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها والا تحقق الشيء وهو حقيقة من  
المفاتيح هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الالزام السوفسطائي بل حفظ  
الطالب عن فساد وجهه فثبت بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم قال قالوا  
الضروريات منها حسيات \* المشهور ان هذا دليل الالزامية والاكتفاء  
باعتدالهم لانهم آمنوا بالسوفسطائية فاذا بطل مذهبهم تغيرهم بالطريق الاول  
او نقول هذا دليل الالزامية فلا ميمنة ولا دليل في الثبوت للفرقة الثانية  
بضميمة ان ما لا دليل عليه ليس ثابت لان الاصل العدم ولا دليل ان الاشياء  
ثبوتها تبعا للاعتقاد ما لا ينافي في دعوى الثبوت في نفسه فلا يتم التعرض ليدل على  
ثبوت الشيء في نفسه قال فاقه المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال  
هذه الشبهات تفصيل لطالب الحق وقال غيره اطلعهم على هذه الشبهة و  
وجوه فسادها يعيدهم الشبهة فيما يروونه كيد لا يبركون الى شيء منها اذا  
لاح لهم في بادى الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيقة بمنزلة الايقاظ  
للطالب عن نوم الغفلة وتنبهه على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدى ولا يعقل  
ما لم يتأمل حتى التأمل لانه وقع للعقل ما وقع قال \* والحسن قد غلط \* الغلط  
مخوكة ان يعنى بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كعلم والغلط بالطاء  
في الحساب وغيره او هو في المنطق وما هو في الحساب بالناء كذا في القاموس  
ومن البين ان اطلاق الغلط من الالزامية بناء على زعم الناس وكذا تفصيل  
الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة الواقع ويكون الكل  
مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكسور وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط  
مكسورا لان اكثر الاحكام غلط على رايه اذ لا ثبوت شيء وكون رؤيته الاتحول الواحد  
اشئين ووجدان الصف وادى الخوفا غلط لا يصح على زعم العندية ايضا لان لهما  
ثبوتها تبعا للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي والبديهي والضروري والنظري

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها  
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية  
والاخرى التي تتعلق بالوجود والعدم والاشياء والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالانسان والحيوان والنبات والارض والسموات  
والاخرى التي تتعلق بالزمان والمكان والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها  
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية  
والاخرى التي تتعلق بالوجود والعدم والاشياء والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالانسان والحيوان والنبات والارض والسموات  
والاخرى التي تتعلق بالزمان والمكان والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها  
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية  
والاخرى التي تتعلق بالوجود والعدم والاشياء والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالانسان والحيوان والنبات والارض والسموات  
والاخرى التي تتعلق بالزمان والمكان والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها  
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية  
والاخرى التي تتعلق بالوجود والعدم والاشياء والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالانسان والحيوان والنبات والارض والسموات  
والاخرى التي تتعلق بالزمان والمكان والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض

والنظري فانها تصديقات خصوصية فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس  
فقد كان في غاية ضيق العقل ولم ير الا واحدا من كثير كان في غاية العقل ولم  
يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانها اظهرها  
فارفع الامان منها بوجوب ارتفاع الامان من غيرها بالطريق الاول والمراد  
بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله وقوله  
اشئين مصدر اى يرى رؤيته اثنين وكذا امر اى يجد الجوه وجدان مزدوج يصيبه  
اصابة مزدوجة الوجود اذا كانا ذوي مغوليين يكونان بمعنى اليقين  
قال \* وقد يقع فيها اختلافات \* واحد المخالفين غلط فلا امان فيه  
وبعض شبهة يقتضي حلما الى انظار دقيقة \* فيكون في معرض الغلط لاحتمال  
ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في رفعها وهذا اول ما حمل الشارح عليه من ان  
الاختلاف فيها بينا في البداية كما يشعر به قوله \* والاختلاف في البديهي  
عدم لالف والخطاء في التصور لا ينافي البداية \* ويحتمل ان يفسر الاختلاف  
باختلاف البديهيات ومنها وجلا \* بالنسبة الى الاول ان فرب يدعى جلي عند  
احد حتى عند اخر والنظري فلا يدعى يعتمد على بدايته بل هو ان يكون مدعى البداية  
فيه غلط قال \* قلنا غلط الحس في البعض \* لما كان دليل السوفسطائية  
الزاميا يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام واليدى لا طريق معهم اليه  
الزامهم واشتات المطلوب عليهم واما الامتناع من ان يلزمونا فالبديهي طريق  
وليس قال \* لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض \* وليس سبب قيام  
للغلط بشهادة الجزم بانتهاء سبب الغلط مطلقا في مثل ادراك حلاوة  
العسل قال \* وكثرة الاختلاف لنفسا والانظار لا تاف في حقيقة بعض النظريات  
\* فانه يمكن ان يلقى العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقيقة فانه قد ان المانع  
من الجزم بمقتضى الدليل وهو حقيقة النظري منافاة كثرة الاختلاف لهما فافهم  
واستغن عن ان يجعل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيقة بعض النظريات في نظر  
العقل او بتقدير اعتقاد حقيقة بعض النظريات فان ذلك ان القاصرين قال  
والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم \* فلا ينفذ التحقيق ولا الالزام لانه لا يعتقد

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها  
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية  
والاخرى التي تتعلق بالوجود والعدم والاشياء والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالانسان والحيوان والنبات والارض والسموات  
والاخرى التي تتعلق بالزمان والمكان والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها  
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية  
والاخرى التي تتعلق بالوجود والعدم والاشياء والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالانسان والحيوان والنبات والارض والسموات  
والاخرى التي تتعلق بالزمان والمكان والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض

هذا هو الحق الذي لا يخفى على احد ان العلم لا يتقدم على التجربة بل هو نتيجتها  
فلا بد من التجربة في كل علم ولا سيما في العلوم الطبيعية والحياتية  
والاخرى التي تتعلق بالوجود والعدم والاشياء والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالانسان والحيوان والنبات والارض والسموات  
والاخرى التي تتعلق بالزمان والمكان والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض  
والاخرى التي تتعلق بالاشياء والاعراض والحوادث والاعراض



ان سیدتی کے بقول  
و ان کان زوال  
و ان کان زوال  
و ان کان زوال

منه اريد على الجلال ذكره في قول الشراء وقدر عليه بعض النحاة  
الذين حيث قال هذه الامور هي على ان يكون المراد الشراء  
ان لم يتحقق في الدنيا في نفس الامر حيث المراد الشراء  
الامر والامر في الدنيا في نفس الامر حيث المراد الشراء  
معناه انه ان لم يتحقق عندكم في الدنيا لم يكن المراد الشراء  
مستغنى بل ثابت عندكم في الدنيا لم يكن المراد الشراء  
ان حاصله لكم حيث لا يتحقق لادوم على هذه المعنى ما ذكره كلام النجاشي  
محدوده حيث فهمتم معنى الحقائق من المطلقا ووجه كانت  
النفي من جملة الحقائق في انما قد انجزتم ان ثابت في نفس الامر ومنه  
حيث منسلككم في انما قد انجزتم ان ثابت في نفس الامر ومنه  
فلازم وما قال بعض الفضلاء انه ثابت في نفس الامر ومنه  
ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة الخصائص الباطنة عندكم  
ولكن الامر فلا يلزم ثبوت ما في انتمى والى

مع ان المراد ولا يخفى عليك انه يفهم من هذه العبارة ان  
الجواب عما ذكره من قول الشراء في العلم من ان لا وجه للتأخير  
تتوقف العلم على قول العلم من ان لا وجه للتأخير  
العلم وتقرير الجواب قد سبق منا هناك فارجع فيه

قوله

18

وینم  
عم  
طرو  
من علی  
الواجب  
نم  
شیخ  
زایغ  
لک  
بین  
وینم  
ناقص  
من  
نوع

الانقيض فيها مضاد للمادة

[illegible]

فوقه كمن اعدان آتوه وكنتم على المعنى  
لا المعنى والاطلاق المذكور في  
الديوان بسم الدال مجازا



[illegible]

البريد

۱۰۰  
 علی تقدیر کون استغفار میاخذ  
 و ان لم یجد بالکتاب میاخذ  
 یقول یقول ان یقید العقل  
 یقول یقول ان یقید العقل

الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه قد روي عن علي بن ابي طالب  
انه عين ذاته وان ثبوت الجواهر الحق حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه  
سوق البيان غير ظاهر لابد لثبوتها من دليل سمعي ولك ان تستدل لثبوتها  
للملك بما في صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله عليه وسلم من اكل  
من هذه الشجرة النسيئة فلا يقرن مسجدا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه  
الانسان قال \* الجواهر السليمة بخلاف المأوفة فانها لا وثوق عليها فلا  
تضير فتوجه العلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يفتي  
التقييد اولا بد من العلم بالصدق بقوله لا وجه لا يفتي العقل عن عقول \*  
السلامة هذا وفيه بحث لان الجواهر المأوفة والخير الكافي بقية ان النعمان  
فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلاثة الا ان يقال اريد بما يوجب اليقين  
بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاهدا لغير اليقين على ما زعم الشارح والاعلم  
تخصر الاسباب فيما ذكر لان الحسن المأوف والخير الغير الصادق بل هو ان سببين  
لغير اليقين لكن لا وجه لجعل العلم شاهدا لغير اليقين واخراج ما بعده بخره فبعد  
الاسباب بما يعنده الا ان يقال انما جعله شاهدا لزعمه كذلك لانه المناسبات  
للمقام لا يقال الامر الذي ربما يوجب العلم فانها اذا صدرت من الشارح  
يقيد ان الوجوب والحرمه لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمه ما يلزمها  
من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والذي يستلزم الحكم بانه ممنوع  
حتى ان كل لفظ يقيد تصور معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب العلم  
وانما جمع الجواهر وفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والجواهر خمس  
والخبر الصادق نوعان قال \* ووجه القبط ان السبب ان كان من الخارج  
اي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان له غير المذكور  
فالجواهر والا فالعقل \* المفتر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات  
وفيه ان العالم ان كان الريميل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين  
فاليقوى المودعة في اجزاء من الجواهر والعقل ليس فيه ولا جزئية في  
خارج عنه ومع ذلك ما هو وصف الاجزاء اشئ لا يسي الا وان كان الجواهر

الاول  
مفيدة  
قارنا  
ج  
بن  
الكل  
و  
معد  
العلم  
م  
ج  
ب  
باز  
من  
الى  
و  
العقل  
السي

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي هدانا لهذا  
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله  
والحمد لله رب العالمين



فصل الاول في بيان غرض التفتيش من هذه الاشياء من اربع التفتيش

الاول  
ثانيا  
ثالثا  
رابع  
خامس  
سادس  
سابع  
ثامن  
تاسع  
عاشر  
الحادي عشر  
الثاني عشر  
الثالث عشر  
الرابع عشر  
الخامس عشر  
السادس عشر  
السابع عشر  
الثامن عشر  
التاسع عشر  
العشرون



والله اعلم بالصواب  
والله اعلم بالصواب

على ترتيب الاعضاء، المودعة في فيها ثم اتى باللامنة التي هي الشب بالذات  
منها بغير لان الحيوان اتوج بها بعد اللامنة وبشتركان في توقف علمها على  
النفس والصباح حرق الاذن وبالسبين افة كذا في الصباح واصنافه الكيف  
الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء  
المنكبيف بكيفية الصوت الى الصباح او بتكليف الهواء المجاور للصباح  
لنموته وتشكبه بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل  
والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعي خلق الادراك  
في النفس عند وصول الهواء المنكبيف بكيفية الصوت الى الصباح يقتضي  
ان يكون كل ما يخلق الله تعي ادراك في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك  
وجود صاحب الصوت وهكذا في بواني الحواس والاولى ان يقال يدرك بها  
الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك  
ايضا مدركا بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم  
يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف  
مثلا في الزائدين النابتين من مقدم الدماغ كما اودعت الشامة او دعت  
اللائحة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها يتميز بها عن قوة اخرى  
او دعت في هذا المحل قال تنلقان ثم تفرقان \* فله إشارة الى انها لا  
تنشأ طعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب اليمين باليسر ثم يفرق  
اليمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الإشارة انه لو كان  
قائما بالنشأ طلع لقال بدل تنلقان ثم تفرقان تنشأ طعان فتنا ذيان  
الى العينين قبل كيف يدرك المقادير بالهصر وهي امور موهومة الابرئ فهم  
جعلوا على الابصار الوجود فكلوا بان الله تعي مرنى لانه موجود على ما ينبغي في  
بحث الرؤية ويمكن ان يقال اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عن الاجزاء  
المتألقة كالمسبحي واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك بالحواس  
واجب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا  
بنا في وجودها \* قال وهي قوة مودعة في الذاتين الخ \* لا يصدر على

هذا من اصولهم ايضا وهو المبني عليه بطلان الثالث  
الذي هو الاول وهو عدم الادراك  
بناء على عدمهم من الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

فانه انما يشتمل على شيئين  
بشيء على اصول الفلاسفة  
فان بالاسم معناه انساب

فان بالاسم معناه انساب  
فان بالاسم معناه انساب

فان بالاسم معناه انساب  
فان بالاسم معناه انساب

والله اعلم بالصواب  
والله اعلم بالصواب

على ترتيب الاعضاء، المودعة في فيها ثم اتى باللامنة التي هي الشب بالذات  
منها بغير لان الحيوان اتوج بها بعد اللامنة وبشتركان في توقف علمها على  
النفس والصباح حرق الاذن وبالسبين افة كذا في الصباح واصنافه الكيف  
الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء  
المنكبيف بكيفية الصوت الى الصباح او بتكليف الهواء المجاور للصباح  
لنموته وتشكبه بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل  
والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعي خلق الادراك  
في النفس عند وصول الهواء المنكبيف بكيفية الصوت الى الصباح يقتضي  
ان يكون كل ما يخلق الله تعي ادراك في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك  
وجود صاحب الصوت وهكذا في بواني الحواس والاولى ان يقال يدرك بها  
الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك  
ايضا مدركا بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم  
يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف  
مثلا في الزائدين النابتين من مقدم الدماغ كما اودعت الشامة او دعت  
اللائحة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها يتميز بها عن قوة اخرى  
او دعت في هذا المحل قال تنلقان ثم تفرقان \* فله إشارة الى انها لا  
تنشأ طعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب اليمين باليسر ثم يفرق  
اليمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الإشارة انه لو كان  
قائما بالنشأ طلع لقال بدل تنلقان ثم تفرقان تنشأ طعان فتنا ذيان  
الى العينين قبل كيف يدرك المقادير بالهصر وهي امور موهومة الابرئ فهم  
جعلوا على الابصار الوجود فكلوا بان الله تعي مرنى لانه موجود على ما ينبغي في  
بحث الرؤية ويمكن ان يقال اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عن الاجزاء  
المتألقة كالمسبحي واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك بالحواس  
واجب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا  
بنا في وجودها \* قال وهي قوة مودعة في الذاتين الخ \* لا يصدر على

والله اعلم بالصواب  
والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب  
والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب  
والله اعلم بالصواب



في بيان ما ذكره الشارح في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة

لا بد من عضو مع كل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل ثلاثة ولذا قيل لامة  
 الكف اقمي من لامة سائر الاعضاء واوقع فيه قصد التبيين على عموم  
 اللامة واستثنى من جميع البدن الكلية والريية والابدية والصلح والعظم  
 وقوله عند التماس والاتصال به \* يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا  
 يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك في صورة البصر  
 عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الخارج بمجاورة النار \* قال  
 وضعت بجمله \* اي عينت اودت \* قال لا يدرك بها ما يدرك باللمسة  
 الاخرى \* اشار الى ان تقديم قوله بكل حالة على متعلقه اعني قوله توقف  
 للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون  
 اللمسة ما يدرك بها وكان لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والبحوث عنه  
 فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك ما  
 يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز \* قال والحق  
 الجواز \* ولذا قال المصنف \* وبكل حالة منها توقف \* ولم يقل يمكن ان  
 توقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف \* قال فان قيل ليست الذائقة \* الظاهر  
 ان يكون ايرادها على ما ذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك حاسة باخرى ولا حاجة  
 الى ذكر ادراك الخلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال ليست الذائقة تدرك حرارة  
 المطعوم ويحتمل ان يكون دليلا اخر على حقيقة الجواز اورد بطل ويحتمل ان يكون  
 روا على الخلاف في الجواز اورد ليدفع ويمكن الايراد بان اللامة التي في جرم  
 اللسان تدرك سخاوة الشيء وحرارته معا \* قال والخبر الصادق الى المطاطة  
 للواقع \* الاولي تفسير الصادق في اول مقام ذكره وقوله فان الخبر كلام لبيان  
 صحة تفسير الصادق بما هو وصفه الجز دون المخبر وما ذكره في تعريف الخبر  
 عن توجيه النقض بالاجابة الواجبة الصدق والكذب \* اشار الى تعريف  
 الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم  
 مطابقة تلك النسبة فيندفع الدورية عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق  
 والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب

في بيان ما ذكره الشارح في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة  
 على ان لا يكون مثالا او وقع من هذا الخشبي فيما ذكره على تفسير  
 القاضي في اخر سورة البناء في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة

اقول بل الاولي ما ذكره الشارح ان هذا المقام مقام تفصيل  
 الخبر الصادق وما تقدم مقام الاحتمال لانه ما ذكره هناك الا على  
 العلم وقد تقدم مثل هذا الكلام في ذكر العلم منه ومما قلنا  
 على انه لو ورد هذا لا غرض لو رد بذكر الخبر الصادق والعقل  
 والعجب ترك التعرض لها

في بيان ما ذكره الشارح في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة

في بيان ما ذكره الشارح في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة  
 في بيان ما ذكره الشارح في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة

في بيان ما ذكره الشارح في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة

الا بد منها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقة ان كل مركب مشتق على النسبة فهو  
 مشتق على ثبوت شيء لشيء او ثبوت شيء عند شيء او انفصال شيء عن شيء فان قيل  
 يدل على معدوم ثبوت شيء لشيء والا نشأ في بدل على طلب الثبوت على احد هذه  
 الوجوه والجزى على مطابقة في الموجبة وعلى عدم مطابقة في السالبة فالمراد بان  
 يكون نسبة الكلام خارج نطاقا ان يكون لها خارج نطاقا بحسب دلالة اللفظ  
 فان معنى قوله لا بد من ثبوت القيام لزيد مطابقا لى هو خارج النطق وكذا  
 المراد بان يكون نسبة خارج لافطابقا ان يكون لها خارج لافطابقا بحسب دلالة  
 فان زيدا ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث لا يقع له خارج لا  
 يطابقه اذ خارج عدم الثبوت وهذا معنى قوله النسبة واقعة او ليست  
 بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة  
 فمقتضاها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه  
 بحيث يتبين الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الشرح فيكون  
 صادقا وقوله فيكون كاذبا \* بل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وهذا  
 التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب  
 التام او الخ \* ولا يتوقف دفع النقض على حل الكلام على المركب التام كما هو خيالي  
 بعض الاولام وبالايجابيات لانه ليس نسبتهما خارج نطاقا لاولا يطابقها  
 بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع ايضا  
 ان يضرب نسبة خارجا خالي واستقبالي بل ثلثة خارجا ثلثها المضمون  
 وربما يطابق احدها دون الآخر فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا اضرب لهما  
 خوارج ثلثة على ان النسبة المفيدة بزمان لا يكون خارجا الا ما في هذا الزمان  
 فتأمل قال وقد يقال ان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به اي  
 الاعلام بنسبة تامة قال السيد السند في شرح المفتاح الاخبار اي الكشف  
 ولهذا عدني بمن فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشيء الذي هو الميسر اليه  
 على الوجه الذي هو في نفسه متبسط به من ثبوت الميسر او انقائه عنه و  
 كذبه كشفه واخبره عن الشيء على ما هو به وحل الشيء على النسبة الى الاخبار

في بيان ما ذكره الشارح في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة  
 في بيان ما ذكره الشارح في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة

في بيان ما ذكره الشارح في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة  
 في بيان ما ذكره الشارح في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة

في بيان ما ذكره الشارح في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة  
 في بيان ما ذكره الشارح في قوله لا بد من كل عضو مع ان لكل ثلاثة



1







في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه  
 زيدا فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام  
 بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس  
 ظني وفي نفس الامر يكون كاذبا وقوله قائم في  
 لم يكن محمول على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه  
 زيدا فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام  
 بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس  
 ظني وفي نفس الامر يكون كاذبا وقوله قائم في  
 لم يكن محمول على المعنى الاول

في الالف والعاودة ما ذكره الطوايع وقال الاصفهاني الاول في الجواب بالغاوت  
 في تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الشا في ظاهر استوى الشارح بينهما وتفاوت  
 تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخطا وهو الذي ذكره الاصفهاني  
 يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح بينهما والغاوت في  
 الالف يمكن ان يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب  
 الالف قال \* والشا في خبر الرسول اى الخبر في الامر الديني ولذا قال عليه السلام  
 انتم اعلم بامروناكم وخالفه ذوالبدين حيث قال في جواب قول ذوالبدين  
 انتم اعلم بالصلوة ام نسبت كل ذلك لم يكن قاطعا لبعض ذلك فذكر ان  
 صدقة صلى الله عليه وسلم واصح صلوته واودى عما ترك منها سها وفي قول الشارح  
 فيما بعد كان صادقا فيما اتى به من الاحكام \* تنبيه على هذا التقيد وقوله \*  
 اى الشا ثبت رسالته \* اشارة الى ان المعجزة وبيل النبوة لازمة على الدليل كما  
 يقتضيه التأييد وقوله المؤيد اما اسم فاعل ومفعول ولك ان تجعل المؤيد \*  
 اسم مفعول صفة للخبر اذ ان الخبر لا في امر الدين فانه خبر مؤيد بالمعجزة وجعله صفة  
 للرسول كما جعله الشارح يخرج عن كونه مقيدا وتعرف الرسول اما تعريف الرسول  
 من الانسان لانه المقصود بالبيان ان الرسول مختص في لسان الشرح بالانسان  
 والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي الانسان خبر  
 لمفهوم الرسول وان كان ثوبا حقيقيا لانه اعم مما عرفت المفهوم فظن انه تعريف  
 بالنوع ظن سوء يفضي الى تخصيص الحكم بان النوع غير كما سب مما سوى لهيات  
 الحقيقية وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبى يجعل الرسول والنبى متساويين  
 فينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق  
 بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نبيا رسول على ان نفسه اسباب  
 العلم للخلق باسباب الملك والجن والانس باى عين هذا التحصيل لكن في تفسير  
 القاضى ان الرسول من بعثة الله بشريعة جديدة بدخا الناس اليها والنبى بجمعة  
 ومن بعثة لتقرير شرع من قبله كانبيا نبى الله الذين كانوا بين موسى و  
 عيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله عليه وسلم على امته

سبب كل بقرينة الايجاب الجواز لانه يفرقة وهو  
 قود بعض ذلك فذكر ان  
 يستفاد منه جواز  
 المنكسر في الصلوة  
 في هذه الزمان  
 هذا عدل ما فيكون خبره قوله تعريف الرسول  
 اذ كل لا يصح ان يكون خبرا لا يمكن تقديره  
 في قوله اما تعريف وقوله الرسول لم يرد

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه  
 زيدا فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام  
 بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس  
 ظني وفي نفس الامر يكون كاذبا وقوله قائم في  
 لم يكن محمول على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه  
 زيدا فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام  
 بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس  
 ظني وفي نفس الامر يكون كاذبا وقوله قائم في  
 لم يكن محمول على المعنى الاول

بهم في نبى اعم من الرسول ويدل عليه الصلوة والسلام تسلي عن الانبياء  
 فقال مائة الف واربعه وعشرون الفا فقبل فكم الرسول منهم قال ثلثا  
 وثلثا عشر جبا غفيرا وقبل الرسول من جمع الى المعجزة كذا بمنزلة عليه والنبى  
 غير الرسول من الكتاب وقبل الرسول من بآية الملك بالوحى والنبى يقال  
 له ومن يوحى اليه في المنام بهذا كلامه واورد على شريعتها المجددة بان  
 اسمعيل عليه السلام من الرسول وليس له شرع جديد كما صرح به القاضى  
 على اشتراط الكتاب ان الرسل ثلثة اضعاف الكتاب الا واحدا فان الكتاب  
 مائة واربعه وورد على التفسير بالكتاب ان داود الكتاب وليس برسول  
 حتى قسر الكتاب بما لا يحكم واخرج الزبور عنه ويمكن ان يدفع زيادة عدد  
 الرسول على الكتاب بان يحتل شركة رسل في كتاب الابرار ان يكون كان  
 شريكة لموسى في رسالته ولها كتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تكرار  
 نزول بعض الكتب كما يقع ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على  
 التفسير بمن له شرع جديد بمثل ذلك بان يقال يحتل ان يكون شريكة لغيره  
 ثم شريكة بطريق وحى جديد اورد على تعريف الرسول والنبى على ما عرفت  
 الشارح به خروج من يدعى الى شريكة من قبل فانه ليس بتبليغ الاحكام بل لتقرير  
 حكم بعثت خيرة لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتاقي منه التبليغ واجيب  
 بان التبليغ منه الى قوم اخرين غير متنع قول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريف  
 للرسول بالمعنى الاحصاء بان يقال الرسول انسان بعثه الله الى الخلق لمجد \*  
 تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله فليكن مبعث  
 لمجد تبليغ الحكم بل تبليغه الى من لم يتبليغه وتقريره لمن بلغه قال \* والمعجزة  
 امر خارج للعادة قصدي اظهار صدق من ادعى انه رسول الله \* قد اختلفوا في  
 المشهورة اعني فعل خارج للعادة او ما ينوب من تركه بقوله امر  
 فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب من تركه فان تعجز  
 الفكر يكون باقرار مدعى الرسالة على فعل خارج للعادة يكون بعدم خلق  
 القدرة فمن يعارضه لان باقى بمقدور كان بقوله المدعى معجز في اضع

جواب  
 عن قوله  
 اورد  
 فانها  
 ترتب  
 حرة  
 بكنة  
 وحرية  
 بحدية  
 ومنهم  
 الخشنة  
 الجبلى

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه  
 زيدا فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام  
 بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس  
 ظني وفي نفس الامر يكون كاذبا وقوله قائم في  
 لم يكن محمول على المعنى الاول

في قوله زيد قائم في ظني والمالان ليس بقائم في نفسه  
 زيدا فيه احتمالات فان كان مراد المنكسر انظر قيام  
 بقيام زيد صافي لان الحكم على هذا التقدير ليس  
 ظني وفي نفس الامر يكون كاذبا وقوله قائم في  
 لم يكن محمول على المعنى الاول



يدي على راسي ولا تنكح من ذلك وقوله \* خارق للعادة \* اخرار عن خبره  
المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر مقصده اظهار صدق من ادعى  
البركة لكن ليس بخارق للعادة وقوله \* مقصده اظهار صدق \* الاولى  
ان يقول اريد به لان المراد به الاستدلال في صحة اطلاق القصد على ارادته تامل واورد  
عليه انه ليس مرادوا بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان قوله  
معللا بالغرض واجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق  
فان قصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى  
ان الملازم ان يقال مقصده صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما اريد  
اظهاره لا اظهار الاله او روح الاظهار للتبينة على ان القصد الى الصدق  
قصد اظهاره لا قصد تحصيل وبهذا يدفع ان كرامات الولي حدثت بمعجزة  
فيه ولا يقصد بهما اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فانه  
ارادوا صدقه صدقه وقد يجب بان علما بمعجزة على سبيل التبينة واورد  
المتنبى وقوله اظهار لان استدلاله لا يريد به تصديقه او استحسانه من استمع لقصد  
الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مقصدا \*  
للكاذب وهذه الجواب الاولى مما قيل ان السحر ليس بخارق للعادة بل من قبيل  
ترتيب الآثار على السباب كما يمشي احد مرتب عليهما انه خلق السحر اياها  
لانه لا يدفع به التمسك بالمعجزة بالسحر بخلاف هذه الجواب فلهذا لم يلتفتوا  
اليه لانه لم يتبينوا على ان ليس خارقا للعادة كما ظن وقد اخرز بقوله \*  
من ادعى النبوة \* عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة وومنه الامارات  
وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والاراد ص بنا البينة  
فكانها بنا ، ميت اثبات النبوة قال \* اي بالنظر في الدليل \* الاولى نفس  
الاستدلال باقائه الدليل بشئ ما يتعلق بالدليل بمعنى قول المؤلف من قضاي  
انه فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين او  
الترتيب اللازم للحركة الثانية والملاحظة اللازمة للحركتين واورد الخلف الامكان  
سواء على الامكان الخاص او على الامكان العام في جانب الوجوه وبشئ التعريف

وذلك لان المسألة قد وردت في بعض النسخ  
الاطلاق في قوله من الشارع لكن عند البعض  
كأنه قد ورد من الشارع في بعض النسخ

یعنی کہ انہا واخذہ فی المرف واحدہ فی التعریف

الحبيب هو الخيالي  
وكذا المورد  
بعد  
قائمة الخيالي  
ليس خارقا  
ضم

٤  
تفصيل كون النظر في ثلثة معان في حاشية شرح  
المصالح للمسيد

[illegible]

ولبسالم يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وقادته هذا كسر  
 مع النية على ان ولبسالا لا يجب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم بمعنى السمع العلم  
 عقيب الاستدلال والدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والاشياء فيها  
 يمكن حمد على ايها شئت اما حمد على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق  
 وفيه نظر في المواقف ان اطلاق العلم على الظن والجهل واشك والوجه  
 يحتاج المشرع والعرف والمنة واما حمد على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين  
 على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحبيب ولا يخفى انه يفتوح قوله \* بمطوب  
 جرى \* الا ان يجعل قرينة على انه اريد بالعلم اليقيني لا بما يشمل التصور او لان  
 العلم بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله \* ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم  
 بمشكلة الجنس المعروف والدليل وقوله بمطوب خبري يخرج المعرفة وقوله  
 بصحيح النظر فيه \* يقتضي ان يكون الدليل المقدمتين تامهما اللذان يقع النظر فيهما  
 على ان الدليل عندهم العالم مثلا فقبل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في احوال فخرجت  
 المقدمتان وظهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليستا ولبسالا لكن فيه  
 ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يترتب ان  
 يكون حاله فلا يترتب ان يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرب الذي وجد  
 صاحب المدس وانتقل منه الى ما جرى ولبسالا لا يمكن التوصل بصحيح النظر في  
 الى ما جرى لان قيمة التي تخرج مقبولة في اشريف فتاى قال \* وقبل موافق  
 من قضائيا يستلزم لذاته قولنا آخر \* سقط القول عن التعريف والمشهد وقول  
 مؤلف يا غيا المؤلف عن القول ولم يعكس بان الجار انبى بالمؤلف  
 ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل  
 اللفظي لا بما سب المقام على ان ما قيل ان المؤلف المكفوف يستلزم القول  
 المعقول بواسطة ان المكفوف يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع  
 مع انه مكلف سيج لا يتم لان المراد بالاستخدام الاستلزام في الواقع لا في العلم او لا  
 استخدام فيه في غير الشكل الاول ولا يترتب من القول المكفوف وان استخدم العلم  
 بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان

۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰  
 ۲۰۱  
 ۲۰۲  
 ۲۰۳  
 ۲۰۴  
 ۲۰۵  
 ۲۰۶  
 ۲۰۷  
 ۲۰۸  
 ۲۰۹  
 ۲۱۰  
 ۲۱۱  
 ۲۱۲  
 ۲۱۳  
 ۲۱۴  
 ۲۱۵  
 ۲۱۶  
 ۲۱۷  
 ۲۱۸  
 ۲۱۹  
 ۲۲۰  
 ۲۲۱  
 ۲۲۲  
 ۲۲۳  
 ۲۲۴  
 ۲۲۵  
 ۲۲۶  
 ۲۲۷  
 ۲۲۸  
 ۲۲۹  
 ۲۳۰  
 ۲۳۱  
 ۲۳۲  
 ۲۳۳  
 ۲۳۴  
 ۲۳۵  
 ۲۳۶  
 ۲۳۷  
 ۲۳۸  
 ۲۳۹  
 ۲۴۰  
 ۲۴۱  
 ۲۴۲  
 ۲۴۳  
 ۲۴۴  
 ۲۴۵  
 ۲۴۶  
 ۲۴۷  
 ۲۴۸  
 ۲۴۹  
 ۲۵۰  
 ۲۵۱  
 ۲۵۲  
 ۲۵۳  
 ۲۵۴  
 ۲۵۵  
 ۲۵۶  
 ۲۵۷  
 ۲۵۸  
 ۲۵۹  
 ۲۶۰  
 ۲۶۱  
 ۲۶۲  
 ۲۶۳  
 ۲۶۴  
 ۲۶۵  
 ۲۶۶  
 ۲۶۷  
 ۲۶۸  
 ۲۶۹  
 ۲۷۰  
 ۲۷۱  
 ۲۷۲  
 ۲۷۳  
 ۲۷۴  
 ۲۷۵  
 ۲۷۶  
 ۲۷۷  
 ۲۷۸  
 ۲۷۹  
 ۲۸۰  
 ۲۸۱  
 ۲۸۲  
 ۲۸۳  
 ۲۸۴  
 ۲۸۵  
 ۲۸۶  
 ۲۸۷  
 ۲۸۸  
 ۲۸۹  
 ۲۹۰  
 ۲۹۱  
 ۲۹۲  
 ۲۹۳  
 ۲۹۴  
 ۲۹۵  
 ۲۹۶  
 ۲۹۷  
 ۲۹۸  
 ۲۹۹  
 ۳۰۰  
 ۳۰۱  
 ۳۰۲  
 ۳۰۳  
 ۳۰۴  
 ۳۰۵  
 ۳۰۶  
 ۳۰۷  
 ۳۰۸  
 ۳۰۹  
 ۳۱۰  
 ۳۱۱  
 ۳۱۲  
 ۳۱۳  
 ۳۱۴  
 ۳۱۵  
 ۳۱۶  
 ۳۱۷  
 ۳۱۸  
 ۳۱۹  
 ۳۲۰  
 ۳۲۱  
 ۳۲۲  
 ۳۲۳  
 ۳۲۴  
 ۳۲۵  
 ۳۲۶  
 ۳۲۷  
 ۳۲۸  
 ۳۲۹  
 ۳۳۰  
 ۳۳۱  
 ۳۳۲  
 ۳۳۳  
 ۳۳۴  
 ۳۳۵  
 ۳۳۶  
 ۳۳۷  
 ۳۳۸  
 ۳۳۹  
 ۳۴۰  
 ۳۴۱  
 ۳۴۲  
 ۳۴۳  
 ۳۴۴  
 ۳۴۵  
 ۳۴۶  
 ۳۴۷  
 ۳۴۸  
 ۳۴۹  
 ۳۵۰  
 ۳۵۱  
 ۳۵۲  
 ۳۵۳  
 ۳۵۴  
 ۳۵۵  
 ۳۵۶  
 ۳۵۷  
 ۳۵۸  
 ۳۵۹  
 ۳۶۰  
 ۳۶۱  
 ۳۶۲  
 ۳۶۳  
 ۳۶۴  
 ۳۶۵  
 ۳۶۶  
 ۳۶۷  
 ۳۶۸  
 ۳۶۹  
 ۳۷۰  
 ۳۷۱  
 ۳۷۲  
 ۳۷۳  
 ۳۷۴  
 ۳۷۵  
 ۳۷۶  
 ۳۷۷  
 ۳۷۸  
 ۳۷۹  
 ۳۸۰  
 ۳۸۱  
 ۳۸۲  
 ۳۸۳  
 ۳۸۴  
 ۳۸۵  
 ۳۸۶  
 ۳۸۷  
 ۳۸۸  
 ۳۸۹  
 ۳۹۰  
 ۳۹۱  
 ۳۹۲  
 ۳۹۳  
 ۳۹۴  
 ۳۹۵  
 ۳۹۶  
 ۳۹۷  
 ۳۹۸  
 ۳۹۹  
 ۴۰۰  
 ۴۰۱  
 ۴۰۲  
 ۴۰۳  
 ۴۰۴  
 ۴۰۵  
 ۴۰۶  
 ۴۰۷  
 ۴۰۸  
 ۴۰۹  
 ۴۱۰  
 ۴۱۱  
 ۴۱۲  
 ۴۱۳  
 ۴۱۴  
 ۴۱۵  
 ۴۱۶  
 ۴۱۷  
 ۴۱۸  
 ۴۱۹  
 ۴۲۰  
 ۴۲۱  
 ۴۲۲  
 ۴۲۳  
 ۴۲۴  
 ۴۲۵  
 ۴۲۶  
 ۴۲۷  
 ۴۲۸  
 ۴۲۹  
 ۴۳۰  
 ۴۳۱  
 ۴۳۲  
 ۴۳۳  
 ۴۳۴  
 ۴۳۵  
 ۴۳۶  
 ۴۳۷  
 ۴۳۸  
 ۴۳۹  
 ۴۴۰  
 ۴۴۱  
 ۴۴۲  
 ۴۴۳  
 ۴۴۴  
 ۴۴۵  
 ۴۴۶  
 ۴۴۷  
 ۴۴۸  
 ۴۴۹  
 ۴۵۰  
 ۴۵۱  
 ۴۵۲  
 ۴۵۳  
 ۴۵۴  
 ۴۵۵  
 ۴۵۶  
 ۴۵۷  
 ۴۵۸  
 ۴۵۹  
 ۴۶۰  
 ۴۶۱  
 ۴۶۲  
 ۴۶۳  
 ۴۶۴  
 ۴۶۵  
 ۴۶۶  
 ۴۶۷  
 ۴۶۸  
 ۴۶۹  
 ۴۷۰  
 ۴۷۱

[illegible]



ای کہ اریدہ بقول المؤلف القول الملحق

فغان ہذا

نہ

...

سید

1

ادامہ

امیالہ نسل

2

44

مہر و خیالی

ادامدق

السجل في  
عنه من  
فانظر

قوله بل هو جوف  
اقول تجوز كذب النبي عم ولو في سائر الاماكن  
التي قد ثبتت بها عظمته وفضاه حبيبه و  
سبحي من الله ان الالميا وعم معصومين  
عن الكذب مطلقا وما ذكره من القصة و  
الحديث الشريف لا يدل على كذبه عم اها  
الثاني فقط بدوني فاعلم واما الاول فلان بعض  
قوله عم في ذلك القصة سهل ذلك لغيره  
لما شتر بيننا من ذلك كما نقل عن شيخ  
احسن الدين في شرح المشايخ سعدى

بسم الله الرحمن الرحيم

من ان هذا الكلام

نعم

السلام داخل على ما مل الانهضات



الثابت \* علم بمعنى اخر ما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سبحانه في  
الخبر المتواتر \* وهو موجب للعلم بطوري \* ايضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص  
الخبر بهذه المقام قال \* في اليقين اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم  
احتمال الزوال بنسبتيك المشكك \* فسر اليقين بما لا يمازىه الثبات بما لا يمازىه و  
لم يقصد اخراج شئ منهما عن كونه مغنيا عن الاخر حتى يتجلى ان تفسير اليقين بعدم  
احتمال النقيض بوجوب اعتناؤه عن الثبات ولا وجه لتشكك تفسير اليقين بما  
لا ينبغي عن الثبات لان الثبات يعني عن ذكره الموجب للتكليف والتكليف  
لا ينبغي ولا يسهل على ان الملق بالمباغة في افادة خبر الرسول اليقين اذ اجماع العلم  
به عن معرض التفتيد وبهذا يدفع ايضا ما سبق من انه مستغن عنه بعد دعوى  
انه يوجب العلم الاستدلالى وانه لا وجه لتخصيص هذه العلم الاستدلالى ولا يخفى  
ان في قوله في اليقين مسامحة لان اليقين صفة المعلوم لا العلم قال \* والا \*  
اي ان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا \* لكان جهلا \* بانتفاء المطابقة  
او غلطا \* بانتفاء الجزم \* او تقييدا \* بانتفاء الثبات فالملق به بيان  
فائدة قبول التعريف وبهذا اندفع انهما لا يتم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد  
المطابق للجزم الثابت لكان احد الامور الثلاثة بل جاز ان يكون شككا او جهلا  
بانتفاء الاعتقاد واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني للجزم والراجح بلم الاعتقاد  
المشهور وهو جازم يقين تشكيك كذا ذكره الشئ في شرح التلخيص قال \*  
فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط \* لا يخفى ان ما ذكره من الاسكولة والاحجية  
لا دخل بينهما فيقوله \* والعلم الثابت به بضاهي العلم الثابت بالضرورة في اليقين  
والثبات \* وانما هي متعلقة بما قبله فسحق التعدييم عليه وحصول الامر  
الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا  
من سبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر  
منه قسم من الخبر الصادق فيها للخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر  
كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله وجبا  
للعلم الاستدلالى وحصول الجواب ان الكلام فيها علم انه خبر الرسول لا خبر الرسول

فی تقدیم ما ذکره من الاسماء والاصناف بقوله فان

اعراف  
على قول  
فن  
و

جواب عن قوله فان تبين بعد تبين عدم كونه قوله  
والخبر بعدوم آه جوابا عليه

*[Faint handwritten notes at the bottom of the page.]*



بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان  
بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان  
بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان

الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين  
وقوله \* مع قطع النظر عن القرائن \* تعبير لقوله \* بمجرد كونه خبرا \* والآن  
خبر الرسول ايض لا يفيد مجرد كونه خبرا بل يفيد الدليل والقرائن لا يتناول  
الدليل ومنها واردة فلا يشك خبر الرسول ويشبه ان لا يحتاج الى قوله بمجرد  
كونه خبرا \* اذ في تحقق خبره مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على  
عموم القرينة لعامة الخلق الا ان يقال معنى كون الخبر مفيد لعامة الخلق ان نوع  
الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر  
يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة اليهم فان قلت ما  
الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل  
حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية  
عليه وان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا ينفك  
قرينة الا نادرا حتى يشكال قومي وهو ان الخبر المتواتر ايض لا يفيد اليقين مع قطع  
النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواترهم على الكذب ولهذا استغناء  
عدد الخبرين في التواتر بحيث المفاات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون  
مقام آخر وبوجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما  
به انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر او بالمشاهدة فانه يعلم من  
جهة التواتر او المشاهدة فينبغي ان يجعل تحت التواتر او المحسوس ويمكن ان  
يقال لايصح جعل سبب العلم الاستدلال راجعا الى سبب العلم الغروي فانه يمنع  
التي عليه بانه بوجوب العلم الغروي بخلاف خبر الله وخبر الملك فانما يفيد  
استدلالا لايصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بانه بوجوب  
العلم الاستدلال والوجه ان يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان  
كل ما اخبر به الرسول من امر الدين هو ما اخبر به الله اما بلا واسطة او بواسطة  
الملك واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جميع بحكم العقل  
بصدقه فمهم لا محالة وفيه ان خبر اهل الاجماع استدلال فلا يصح جعله تحت  
المتواتر المحكوم عليه بانه بوجوب العلم الغروي وما قد اوجب به من انه

ما الفرق  
لنفس

وهذا الخبر لا ينفك عنه بقوله وله ثمة فانظر في بعيد  
ان يجعله  
نفس

ما اخبر به الرسول  
نفس

بفعله هذا الخبر لا يفيد  
وان خبر اهل الاجماع مستند  
للمعقول وهو المتواتر  
للمعقول

لا يفيد مجرد مع قطع النظر عن القرائن الدالة على كون الاجماع جهة يتم ولا ينقص  
به خبر الرسول كما قلنا الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول بذاته الدليل والاجماع  
ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع  
لا يقال فليكن متنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالة بالنظر الى  
الاول الدالة على جهة وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره السائل لنا نقول وقع  
الشرح ما يفيد لا بعبارة الفاعل نعم لو كان عبارة بعبارة ما ذكره السائل لا يمكن ذلك  
لكنه خبر معلوم فلا يفيد بهذه المتناقض ما لم يعلم عبارة الفاعل وبحكم بان الشر  
وقع ما علم من القول الفاعل ويمكن ان يدفع ايض بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول  
علم من طريق الاجماع وبان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة  
الى الخاصة لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته وعامة يفيدونهم في  
ذلك وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه  
وسلم لا يجمع امتي على الضلالة متواترا \* قال واما العقل \* عدل لقوله \*  
فالجماع \* ولقوله والخبر الصادق \* وهما وان خلا عن حرف التفصيل  
الا ان وقوعهما في مقام التفصيل ترتبها من مرتبة المصدرة بانه لا يبعد ان يقال  
الجماع التاكيد من غير قصد التفصيل كالحكم ببينة العقل لان في كونه سببا  
مستقلا مقابل لما سبق خلافا بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر  
كثير \* قال وهو قوة النفس بها تستعد للعلوم والادراكات \* فينبى جعل  
العقل قوة الادراك يتا في ما سبق ان العقل ليس له خبر المدرك واجب  
بان وصف الشيء لا يسي الا في العرف او لا يسي غيرا في الاصطلاح والظاهر  
ان قوة الشيء لا يجب ان يغيره بالذات فليكن العقل قوة مغايرة لها  
بالاعتبار متحدة معها بالذات وبوجه ايض ان العقل لو كان موجبا للاستدلال  
لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بانه بوجوب استعداد ادراك ما  
والعقل لا ينفك عن استعداد ما ما دام موجودا والظاهر ان المراد بالاستعداد  
التمكن لا ما يقابل الفعل وبضادم ويؤيده انه وقع في المتزوج ان العقل قوة  
بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم لا شرة

في قوله  
ويعمل  
في الخبر  
في الخبر

في بيان  
قوله  
لنفس  
والعلم  
نفسه

لأن  
لأن  
لأن  
لأن

بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان  
بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان  
بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان

بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان  
بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان  
بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان

بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان  
بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان  
بعض الخلق لا يفقهون العلم والبرهان



الى الظن والمجهول والتقدير لان العلم على ما حقق لا يتناولهما ولا يتناول الظن  
على ما زعم المشرك ولا ينتقض بالحواس لانها ليس قوة توجب استعداد العلوم  
والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحاساس او المراد قوة  
لا استعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قول  
استعداد استعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون  
العقل \* قال وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة  
الالات \* يعني ان مأل التعريفين واحد وهذا يتخالف ما في التسليم ان  
العقل اطلق الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها  
يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يترجمها العلم بالضروريات الا  
ان يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهوم من ثبوتها لا اختلاف  
المذهبين فالمسعى بالعقل قوة لها تاثير عند الحكميم وعند اهل الشرع امر قطري  
يتبعها العلم بالضروريات من غير تاثير منه بل على مقتضى جري عادة الاستيعاب  
نتيجة ان اريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله \* عند  
سلامة الالات \* ولا اختصاص للضروريات بثمانيتها وان اريد العلم  
بالفعل لا يكفي شرط سلامة الالات كما لا يخفى وينبغي ان يراد العلم بجميع فروع  
الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الالات قال \* وقيل جوهر  
بدرك به الغائبات بالحواس والمحسوسات بالمشاهدة \* فيلزم  
هذا التعريف لان المتبادر منه ان عين النفس والعرف والقدرة على تغييرها  
وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب  
به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التعريف ان كون العقل  
جوهر مخفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهر كان او عرضا والمراد بالغائبات  
مقابل المحسوسات والمراد بالحواس ما يقابل المثل بهذه وتعميم التعريف  
والاولى والمحسوسات التي يتفرع عنها الغائبات والمراد بالمشاهدة اعم  
الحواس لا ادراكها والا فهو ليس بسبب ادراك المحسوسات قال \* فهو  
سبب للعلم ايضا صرح بذلك انه يريد ان هذا الحكم علم متبادر حيث عد

بمعنی ان مائل  
نسخہ

قائد الخيال

العقود

العقل من اسباب العلم الا انه لم يختلف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وببانه زوج  
المتخالفين وفيه انه لا يبرؤ به انكار السببية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة ببعضها  
لانهم يصرح بتلك الافادة واجيب بان عدم تقييد العلم كما قبل في قسمي الخبر  
يشعر بالعموم وهذا جوهري ولا يجعل قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر في العقل بسبب  
تقسيمي الخبر لقوى الاشتراك بل يمكن ان ينشئ في قصد العموم بما يعقبه من التقييد  
لكن يتجرح ان هذا الحكم ليس ضروريا مما علمه من قبل ثانيا سيما كيف ولم يعلم بقا  
ان العقل يقيّد العلم بافهامه فالوجه ان مرادهم انه صرح بذلك لانه صار  
محل نزود للاختلاف فيه لالود على المتخالف بل لازالة الحفاء والرتود الناشئ  
من الخلاف واعلم ان انكار السببية لا يخلص النظريات بل يعجزها وملكوى \*

المحسوسات على ما في شرح المواقف في جعل العقل سببا في مقابلة الحس  
برؤ مذهبهم ثم اعلم ان المنكرى بنظر طائفة اخرى هم الملاحدة المنكرون  
لافاذته بما لم يعلم مرشد ولم يتعرض له الشرح لانه لا يبرؤ الحكم بسببية العقل لانهم  
لا ينكرون بسببية ذلك ان يجعل قوله \* فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه  
سبب العلم فيكون من فوائد التصرّح رده مذهبهم ايضا فتأمل \* قال

بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء \* اى تناقض نتائج الاراء جعل قسما  
لاختلاف مبني على اراوة تناقض اراء شخص واحد وهذا ليس بعض الفلاسفة  
على ما في المواقف وما ذكره بقوله فان قيل وليس السببية قدم وليس بعض  
الحكام مع تأخرهم في ايدى لان ابطال مذهبهم اهتم لان سببية السببية \*

لكونهما مصداقين بل كثر الاحكام البديهية التي عن ابطال من سببيتهم و  
لك ان تقول جعل الشارح دليلا للمفكرين فصرافا منه لان كثرة الاختلاف  
في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف  
في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات لا يقال الحكم تناقض نتائج  
الافكار بوجوب الاعتراف بافاوة النظر والحكم بالتناقض بفقد كون احد  
النتيجتين حقا والا لا ترفع النقيضان فيكسر السببية ان فيه لافاوة  
لافاوة ويكون مكسفة له فصرافا لان نقول لا يبرؤ من الاعتراف بافاوة

عشر افر

فرز

والا فاضل الشريعة على انرا

فانما تخفق تخاف العلم  
والا تعلم في بعض الصور  
منها فلا تفرقه بشهادة  
زاه

فانما تخفق تخاف العلم  
والا تعلم في بعض الصور  
منها فلا تفرقه بشهادة  
زاه



في لا يفسد من كونه في

النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاجه جواز حقيقة النظر المعارف ينبغي حصول العلم من النظر هذا ويشبههم لا يتوقف على تناقض الاراء بل ينبغي تناقض الاراء فذكرنا اننا نقض لا يخصه وذكره خصومه كونه اقوى لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا يتبع المناقشة عنده او يبيته في صورة الاستدلال لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فعليه مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فينبغي المناظرة معهم ويمنع مقصدهم \* قال علي ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل مستلزاما في ان الاستدلال بالنظر في الدليل فتقول بنظر العقل مستدرك لا يحصل ثم هذا زيادة من الشئ مأخذه ما ذكره في ابطال دليل افادة النظر من ان اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات ما يقاوم على تقدير كونه دليل على افادة النظر مطلقا واما على تقدير كونه دليل على افادة النظر في الالهيات فلا يفتيد ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالدليل وفي بحث لانه فرق بين ما يفيد النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما لاجد النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجد فافوه ان انت اهلالة فانه ربما يكتفي بالاثارة فيعرف منك مقدار البصيرة فان لم ترض بذلك فقد نفسك من اهل الحساسة \* قال فان زعموا انه معارضة للفلسفة بالفلسفة \* لاجد لهم الى ذلك فان لهم ان يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادته اليقيني والمق بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا على وجه اليقين وقوله \* اما ان يعبد شيئا فلا يكون فلسفة او لا يفيد فلا يكون معارضة \* هو عليه ان افادة الالتزام لاثبات في الف وفي نفسه والحق الالتزامية شائعة في الكتب والقبول بعدم افادته تقول ينبغي فان قلت القول بانه معارضة للفلسفة بالفلسفة اعراض بغير المعارض والخم غير معروف بفساد دليل فلا يصح للمعارضة والالتزام وايضا دليل يستلزم يقيني نتيجة كيف يصح للالتزام قلت اما يوجب كون هذا الدليل فلسفة او يوجب كون دليل الخصم باطلا واثبات النظر بالنظر فيكون معارضة للفلسفة الذي يجب ان يعترف بفساده بالفلسفة

فهمه نقض ان كان قبل دليله جميع مفادته فلا

الاول ان يقول تقدم ان الاستدلال لانه تقدم ان كان المص وهو يوجب العلم الاستدلال في بيان قوله وما يقتضيه

فصل البحث ان ما نحن فيه من قبيل ان في فلا يكون ان جعل اثبات ما نحن فيه من قبيل ان في فلا يكون

القول والكون قد قلنا جوابا لهذا

فصل

في لا يفسد من كونه في

فيصح للالتزام فكن ممنه السماع غايته ابرام الكلام واحكامه بما لا تجده في ما بين الامم \* قال فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين \* لا ينبغي ان قولنا في قولنا انه متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديره على قوله وليس كذلك وجعل قبله المنعوقه لغيره ليس فيه رقة وتحقق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا ان النظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه اليكينة المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بان المقى انه يلزم من اثبات هذه اليكينة بالنظر الجزئي اثبات هذه النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جهة ما نحن فيه هذا النظر الجزئي فالمراد بعلوم الدور والعلوم لادوم وهو توقف الشئ على نفسه فنحن من غير موجب \* قال قلت الضروري قد يقع فيه خلاف \* لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال فالواجب في الجواب التزويد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع التخصيص في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويمكن في استدلال المنع تفاوت العقول سواء كان نظريا او عارضيا واستدلال الاثار وشهادة الاخبار لا يمنع الاثبات التفاوت العارض دون التفاوت العقلي فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار ولان الاثار على انه يصح ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار حجة عاما والاستدلال بالاثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهيات \* قال والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر \* يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر او يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح يفيد العلم ولا يتوقف الجواب على في التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشئ بان يقال المراد بقوله \*

في لا يفسد من كونه في

اعلم ان المعنى الحقيقي للدور توقف الشئ على ما يتوقف عليه والمعنى المجازي الذي هو الدور المعنى الحقيقي توقف الشئ على نفسه في المقام جعل الدور بمعنى الدور المعنى الحقيقي في العبارة والكلي جعل بمعنى المعنى المجازي في على خط قوله اثبات النظر بالنظر

بفهمه نقض ان كان قبل دليله جميع مفادته فلا

فصل البحث ان ما نحن فيه من قبيل ان في فلا يكون ان جعل اثبات ما نحن فيه من قبيل ان في فلا يكون

صحة وبعض الفلاسفة

القول والكون قد قلنا جوابا لهذا



نقد الجاني عن الغير بقوله قد نقلا

ابن  
القسم  
الناس  
الاسم  
المقصود  
المعنى

القسم الاول في قواعد الفقه  
القسم الثاني في قواعد الفقه



بأنه لا يتصور  
في العقل  
شيء لا يتصور  
في العقل  
بأنه لا يتصور  
في العقل  
شيء لا يتصور  
في العقل

بالجسم على القول بتركيب من اجزاء لا يتجزى فانه اعظم من جزئه وتبسي لجزئه مفاد  
قال \* فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والا عظم لا يتوقف على شئ \* فانه يتوقف  
على تصور الشئ فكيف لا يتوقف على شئ الا ان يقال المراد بالكل كل الشئ واللام  
عوض عن المضاف اليه وكذا الحكم في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه  
وبعد فيه انه لا بد من تصور معنى من والى القضية لو كانت كناية لا بد من تصور  
السور والافراد وانصاف لافراد بمفهوم الكل ولو كانت مصادفة لا بد من تصور  
الافراد والانصاف لا يقال لا بد من ضمير في الجمول ومن ملاحظه لانه امر غير المتصور  
وبمعزل عن اعتبار العقلاء واما حديث انه لا بد من تصور النسبة ايضاً فمشهور  
وتكليف الجواب عنه مسطور ويقضي عن التعرض به ظهور قال \* ومن زعم ان  
جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء \* يريد انه  
قد يتوزم الجزء فيصير اعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير كان نسب  
ولم يرد ان القول ان الوجود يترجم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان  
قد يكون اعظم منه فيحتاج العقل في قبول والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الظاهر  
لرفع المراجعة فلا يكون اولياً والا فكيف يتصوره عقل بغير هذا واما ان يشاء  
الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم فغير خفا ولا يخفى  
انه يمكن عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شئ منهما لانه لا يمكن تصور  
احدهما بدون الآخر على ان محل العبارة على عدم تصور واحد منهما مستاناً والظاهر  
انه اراد المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كذا في وقت ما فوضع كذا  
في وقت ما موضع كذا في زمان عظم الجزء \* قال كما اذا راي نارا فعلم ان لها  
وخافاً \* لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معدوداً وليس مدلول النار ذلك  
بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعدولية فالصواب فعلم وجود الدخان و  
كذا قوله \* كما اذا راي دخاناً فعلم ان له نارا \* على ما في بعض النسخ والصحيح  
نسخة فعلم ان هناك نارا فلا حاجة الى تعقيب رؤيته النار بعدم رؤيته الدخان و  
لا الى تعقيب رؤيته الدخان بعدم رؤيته النار والآن يمكن هناك علم مستدلاً في  
لان المثال رؤيته النار المنبئة للعلم بالدخان وهذه لا تتصور مع رؤيته الدخان

بأنه لا يتصور  
في العقل  
شيء لا يتصور  
في العقل  
بأنه لا يتصور  
في العقل  
شيء لا يتصور  
في العقل

بأنه لا يتصور في العقل الصافي على كل الافراد في الحكم الصافي  
على الجملة في عموم من وجه مثلاً هذا لا يتصور مع بساطة مجموع  
الرجال وكل واحد منهم وهذا لا يتصور مع بساطة مجموع  
كل منهم وهذا لا يتصور بفساد مجموعهم مع بساطة مجموعهم  
بأنه لا يتصور في العقل المجموع يكون بالتفاهة الكل بالتفاهة

بأنه لا يتصور في العقل الصافي على كل الافراد في الحكم الصافي  
على الجملة في عموم من وجه مثلاً هذا لا يتصور مع بساطة مجموع  
الرجال وكل واحد منهم وهذا لا يتصور مع بساطة مجموع  
كل منهم وهذا لا يتصور بفساد مجموعهم مع بساطة مجموعهم  
بأنه لا يتصور في العقل المجموع يكون بالتفاهة الكل بالتفاهة

بأنه لا يتصور في العقل الصافي على كل الافراد في الحكم الصافي  
على الجملة في عموم من وجه مثلاً هذا لا يتصور مع بساطة مجموع  
الرجال وكل واحد منهم وهذا لا يتصور مع بساطة مجموع  
كل منهم وهذا لا يتصور بفساد مجموعهم مع بساطة مجموعهم  
بأنه لا يتصور في العقل المجموع يكون بالتفاهة الكل بالتفاهة

بأنه لا يتصور  
في العقل  
شيء لا يتصور  
في العقل  
بأنه لا يتصور  
في العقل  
شيء لا يتصور  
في العقل

وكذا المثال  
بأنه لا يتصور في العقل  
شيء لا يتصور في العقل  
بأنه لا يتصور في العقل  
شيء لا يتصور في العقل

وكذا المثال رؤيته الدخان المستندة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤيته النار  
\* قال \* وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل \* يراد به جعل العقل  
منوها الى ما قصد العلم به فاعلم عن الغير فقول \* والنظر في المقدمات \* ليس  
عطف فغير كما توهم بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى صرف العقل كالصفا  
وتعقيب المدقة وصرف العقل مشترك بين الكل وربما ينوهم ان تعقيد  
مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار تصرح بما علم صفا والامنى لا يكون الا بالاختيار  
يرشدك اليه قوله فيما بعد \* وهو مباشرة الاسباب \* والظاهر ان تعقيد  
بالاختيار مراد به ما بعد ترك اعتنا على معرفته ببقا بقا لاراد مباشرة الاسباب  
في الجملة بالاختيار فانه يمكن ذلك وان كان مباشرة البعض بل اختار وفيه  
مخالفة صاحب المواقف حيث يشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن  
ههنا جعل جميع الحساب ضرورة بخلاف الشارح حيث جعل الابصار منكمسا  
ويمكن ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود الاسباب في الحساب لا تعرف مني  
حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بل وبل بل  
اخفى من القول بوجود الجوهر الباطنة فهي بالانكار احمى من الجوهر الباطنة \*  
فالقول بها لا يوافق مسلكت المتكلمين على ان الحكم بان في المسألة لا نعلم مني  
حصلت وكيف حصلت \* والنظر في الحكم على انه قال صاحب المواقف ان  
النظر بالانكسار بالانفاق وكون النظرى اخيراً هو بحسب المفهوم  
بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياريا  
سوى النظر لان الالهام والتعبد غير اختياريين والتعقيد قلما يقع بها طرفة  
البشر والمخبر في الحبث على ما عرفت فان تم ما ذكره من تحقيق  
الذهب فلا يتم ما ذكره الشر ويهدم بالكينة \* قال وقد يقال في مقابلته  
الاستدلال \* يعني لا بخصوص بل كونه نظراً او ضرورياً بهذا المعنى فيقال للبطر  
لا بخصوص الاستدلال \* قال فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالجوهر الباطنة  
\* يمكن ان يكون مبنى الجعل الكسباً انكاراً لا يعرف مني حصلت وكيف  
حصلت ومبنى جعله ضرورياً بالاعتراف بها وان يكون المبني الاكتفاء \*

بأنه لا يتصور في العقل  
شيء لا يتصور في العقل  
بأنه لا يتصور في العقل  
شيء لا يتصور في العقل

بأنه لا يتصور في العقل  
شيء لا يتصور في العقل  
بأنه لا يتصور في العقل  
شيء لا يتصور في العقل



في انفسنا  
في انفسنا

بالاختيار في بعض الاسباب و عدمه والتميز الاختيار في الجميع \* قال فظهر  
ان لا تنافي في كلام صاحب البداية \* قبل وجوب اننا نقول ان جعل ما ينظر  
من قسم الاكساب في ثم قسمه الى الضروري في فعل بعضه ضروريا في فعل بعضه ينظر  
العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التنافي في ان قسم الاكساب  
في جملة النظر والنفس الى الضروري الى اصل ينظر بعضه في ان في امر الاول  
وبعد ذلك ايضا لا تنافي في الضروري في الموضعين بمقتضى ان ينظر في كل  
فقط وجه التنافي في الضروري بمقتضى ان ينظر في مقتضى احداهما سلب  
الضرورة من بعض ما وجب الاخر ضرورة ولا دفع له سوى ما ذكره الشرح  
من ان للضرورة معنىين هذا والتقسيم الى ضروري والاستدلال بالعلم  
اليقين لا العلم مطلقا ببقاء التصور ونظري واسطة الا ان يرد بالاستدلال  
الاستدلال في وجهه ناسل والمراد باول النظر ما مره قوله من غير تفكر فلا يخرج  
من تفسير الضروري غير الاوليات ولا يفرق في التقسيم \* قال والاهتمام المفسر  
بالقاء معنى في القلب بطريق القيقص \* وقد يرد من الجرح يخرج الوسوسة  
ويمكن ان يقال استغنى عنه لان الالف من اسرع لانه المؤثر في كل شئ فقول  
بطريق القيقص يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق القيقص بل القاء الله  
بمباشرة سبب نشا ومن الشيطان وقيد الاهتمام بالمفسر لان الاهتمام بمعنى  
الاصلام وهو الايمان يكون سببا عند اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق \* قال حتى  
يرد به الاخر من على صواب الاسباب في التلخيص \* فيه ان المحصور سبب العلم لعامة  
الحق وهو ليس بسبب كذلك انما فان اردت اني سبب مطلقا لا يصح اولا  
اشتباها فيها ولوا بدت في السبب لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بالحق اذ لا بد  
لهم سببه والا ولى ان يرد انني سبب مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرة العادة  
والعلم الالهي من السبب الحقيقي بلا توسط فلا يرد سوى العقل قال \* الا ان  
حاول التنبه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد \* واكد هذا التنبه بان يرد في  
مفعوله البناء الذي يرد في مفعول العلم وفيه ان قد يخص المعرفة بالعلم المبين  
بالجمل وقد يخص بالثاني من اذ يمكن تحلل بينهما جمل \* قال الا ان تخصص

في انفسنا  
في انفسنا

في انفسنا  
في انفسنا

في انفسنا  
في انفسنا

الصحة بالذکر مما لا وجه له \* يمكن ان يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا  
للاوارك انما التفرع في انه هل على العلم الى حصوله وفيه ان لا تنافي يرجع الى  
ان اهل معرفته من جهة المعلوم ومقتضى مقتضى العلم او لا فليس باوراج الصحة على ان  
نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا لا اذ كان في ذاته لا يكون سببا لمعرفته صحة  
المعرفة \* وكان من وقع في جعل سببا سببا سببا وقع من ان بعض الالهي كما هو انبيا  
باللهام وعلى هذا ينبغي اني سبب المعرفة بالعلم بعضه او بعض النبوة كانت لولا  
وقوله \* وبصريح للامام على الغير \* الا ولى او بصريح لان احد التقييد من كاف  
وكلمة قد في قوله \* قد يحصل العلم بالتجسس لا للتجسس والا فلا يرد لان الكلام  
في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواضع صالحة للامام على الغير نظر لان مقتضى  
العلم والتفكر بقوله لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدو ونعم من شرط عدو  
خاصا بصحة هذه الامانة الغير والتعرض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه  
لانه سبق ان العلم لا يشترط الظن والمراد بتقيد المجتهد بخبر المجتهد للمقتضى  
في فانه يفيد الاحتفاء بالامام الذي يقبل التروال وقوله \* فكانه اراد العلم  
مالا يشتمل \* يعني كما اراد بالعلم صفة توجب تميزه لا بحتم التقييد بالحق  
ينبغي بهما المذكور من قامت هي به على عكس ما حقق سابقا في مقام تعريف  
العلم وانما قال \* كان \* لا احتمال ان يكون العلم عاما وتخصص الاسباب  
بالاسباب المعتمد بها فمن قال كلمة كان خبر مضمون كانه غرض وقوله \* ولا فلا  
\* يرد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينبغي في قوله كان \* قال فالعلم \* فترفع على  
ثبوت حقائق الاشياء وتخصيص العلم بها ويكون العقل ينظر في الدليل سببا  
للعلم اذ لو انتفى احد جهات يصح الحكم بحدوث العلم والاستدلال عليه وفي تعريف  
بما سوى المدعى من الموجودات ما يعلم به الصانع بآيات الاول ان المراد بكلمة  
ما ان كان شيئا ما فلا يصح كسنته واستدعى عنه وان كان كشي لا يصح في  
مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا لافراد فالعبارة الصحيحة ما كان خبر  
المدعى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما متناول لاشخاص ولا يقال  
لزيد عالم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح كسنته استدعى لعدم دخوله

في انفسنا  
في انفسنا

في انفسنا  
في انفسنا

في انفسنا  
في انفسنا

في انفسنا  
في انفسنا







في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان... لا يمكن ان يكون... لا يمكن ان يكون... لا يمكن ان يكون...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان... لا يمكن ان يكون... لا يمكن ان يكون... لا يمكن ان يكون...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...

في هذا المقام من ان...



بلا من لا يكون له  
بلا من لا يكون له

بلا من لا يكون له  
بلا من لا يكون له

في كذا ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناها عدم تمايز  
الوجودين في الالفة الحسية ومعنى جبهة الوجودين العينية في الالفة الحسية  
والشئ جعل الالفة حقيقة ووجهه بان يصح انه وجد العرض فقام بالمحل فصح  
الغناء لشبهه بالمعبرة وبان امكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوت  
لغيره هذا ويصح ايضا لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير كان كل امر اعتباري قائم  
بالغير وحده اما قوله \* ولهذا يمنع الانتقال عنه \* فغيره ان الانتقال  
لا ينافي قائم بالمحل فواشغل فاما ان يقدح المحل الاخر فيلزم تخصيص المحل الى اصل واما ان لا يقدح  
فلا يحتاج في وجوده الى محل بقوله \* لان شئ نفسه بالمحل قال \* بجملته وجوده والجسم  
في الجز \* قال بعض المحققين في شرح الالفة ان المكان عند القائلين  
بالجز \* غير الجز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهوم اللغوي وهو ما يمتنع  
عليه المتكلم كالارض للمسير والاعتناء عندهم ما يسميه الحكم بمثل واما الجز فهو  
الغير في المتوهم المشغول بالتميز الذي لو لم يشغل كان خلا كما دخل الكوز للماء  
واما عند جمهور الحكماء فاما واحد وهو سطح الباطن من الحاوي للماء للسطح  
الظاهر للماء قال \* وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته \* لم يقل معنى قيام  
بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين الالفة الى ان معناه عندهم قد شغل  
شئ بل هو واجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى القيام الواجب  
بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته قال \* ومنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به  
انه المراد بصيغة الاول نعم صيرورته نعمت اما بالاشتقاق او التركيب ويرد  
الصورة فانه يصح ان يصير نعمت بالتركيب فيقال ذو صورة الا ان يراد بالجوهر  
بالها في قوله \* اختصاصه به \* المحل المقوم لا الشئ وهو بعيد قل \* وهو  
اي ما قيام بذاته من العالم \* الالفة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير  
نظر الى انه مذكور في المعنى والمشاركة فيه الى توجبها لكونها في تعريف الاعيان  
سوي ما ذكره ووجه جعل عبارة من جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله \* اما  
مركب من جزئين \* الجزء الذي لا يتجزى وبنفسه في قوله \* وهو الجسم \* بانه  
بجملته العين المركب المركب من مجزئين فلا يخفى في الجسم كما ان غير المركب بجملته

قوله \* ولهذا يمنع لا يقال كيف يمنع ذلك وادعى  
من المتكلمين ان لا يمنع منه الى ما يجرده والمراد  
\* الجسم \* لا نقول ان الى اصل في الجادة والمركب  
الغافل المتحرر عن المادة والجزء في الجادة والمركب  
والمركب على ما في شرحه الواقف  
بأنه لا يمنع من الشئ الى ان تفسيره عام  
بشأنه لا يجوز واجب \* الممكن \* والجود والمادى  
لان المركب هو الشئ العام ثم لا قيل ومعنى قيامه  
بالتصغير ارجع الى المحل المقوم بجزء هذا الاعتراض

فانما لم يمتنع لا يمنع من الشئ الى ان تفسيره عام  
بشأنه لا يجوز واجب \* الممكن \* والجود والمادى  
لان المركب هو الشئ العام ثم لا قيل ومعنى قيامه  
بالتصغير ارجع الى المحل المقوم بجزء هذا الاعتراض

الجزء فلا يخفى في الجود فكان المناسب وهو كالجسم كقيل في غير المركب كالجسم  
واحد زان اعتراف كثيرين بوجهه والجود جعل احتمال الجود قويا مستغنيا للامتناع البسيط  
بجملته المركب من مجزئين فانه احتمال صرف اعلم ان الجسم عند الاشاعة هو المتجزى  
القابل للتقسيم وله في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف الى الجملته الثلاثة  
فقال الجبلي لابد لتلك النفس من ثمانية اجزاء وقال العلاف من ستة وقال  
صاحب المواقف والحق انه يكفي اربعة اجزاء واما الفاضل بانه يكفي ثلثة اجزاء فلم  
نغز عليه قال \* وليس هذا انما لفظيا راجعا الى الاصطلاح \* هذا لا يخالف  
قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لا لانه فرق بين اللغة والاصطلاح  
لان مراده بالاصطلاح اهم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث  
اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم  
وامراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل لكون اصطلاحات  
مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في  
ان هذا المعنى ما هو بل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجزءين او  
معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد بل يقتضي الابعاد  
من غير اشتراط التقاطع على ذواته فانه حتى يتصور تخلف ثلثة اجزاء او بشرط  
التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك بل يمكن ان يتحقق باقل من  
ثمانية اجزاء او لا قال \* بانه يقال لاحد الجسمين \* يعني المتساويين \* او ازيد  
عليه جزء واحد اجسام من الاخر فلو كان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار  
بجود زيادة الجزء ازيد في الجسمية \* الملازمة هم لان الوصف بالزيادة في  
الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان امرا حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا  
بعده اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل الجسمية بزيادة  
جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فبزيادة الجسمية تنافي في اطلاق الالجسم  
في اللغة بزيادة جزء بحيث لا يفسد قدر المحسوس معتبرا في نظر اللغة قال \* و  
الكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة \* فبانه لا فائدة في قوله الذي هو اسم  
صفة لانه ليس بالجسم الاسما وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسمية

فانما لم يمتنع لا يمنع من الشئ الى ان تفسيره عام  
بشأنه لا يجوز واجب \* الممكن \* والجود والمادى  
لان المركب هو الشئ العام ثم لا قيل ومعنى قيامه  
بالتصغير ارجع الى المحل المقوم بجزء هذا الاعتراض

بزيادة جزء  
نحو



والمعاني اللغوية تكون مركبة في الالفاظ المنعولة فلا يحتاج بان الاكتفاء بمجرد  
التركيب في الجسمة بين سبب الاسم منسجمة تامة دون غيره فهو راجع قال ينع  
ان المعين الذي لا يقبل الا تفصيلا لا فعلا ولا وها ولا فرضا لا يخفى انه بعد ما  
فسر الجزء الجزاء الذي لا يتجزى كان المناسبت تفسير الجزاء الذي وتوضيحه لا تفسير  
آخر للجزء الا ان يقال انه على ان تفسير الجزء الجزاء الذي لا يتجزى تفسير للمعنى  
المتنازع الى التفسير وتطويع لاسفة فالاولى تفسير الجزء هو هذا التفسير فيقال هل  
تقول المتن \* وهو الجزء الذي لا يتجزى \* على بان اسم الجزء هو هذا التفسير الفرضية  
والاهمية اسمان لا يروا في الشائع وبي القابلة للقسمة الخارجية المشار  
اليها بقوله \* لا فعلا \* المفصلة في محله القسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة  
المتناهية في المنقسم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهيمية والفرضية  
بان الوهيمية ما يفرضه الوهم حزينا والفرضية ما يفرضه العقل كلبا وكلام الشر  
مبنى عليه ثم كل من الوهيمية والفرضية اما بمجرد الفرض من غير سبب حاصل عليه  
او يكون سبب حاصل عليه كاختلاف وضين قارين اي متفرقين في محلهما لا بالقياس  
الى غيره كالسواد والبهاض في الجسم الا بغير قارين اي لم يتفرقا في محلهما باعتبار  
نفس بل بالاضافة الى غيره كما ستن اوحى ذاتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة  
بسبب اختلاف وضين من الالفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج والتي خلقت  
ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد في الفرض المطابق والافلا يمنع تقديره شيئا  
بمعنى التجزئة ففسره في تعريف الكل والجزء في قال \* لم يقبل وهو الجزء من اجزاء  
ورود المنع \* او بنسبها على ورودية يقال لا وجه للاختراز عن ورود المنع هنا  
قوله \* وهو الجسم \* مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جزئين  
او من ماوى وجزء وبجواب ان هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما اثبتت جميع من  
العقل باختلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ووردت  
\* كالجوهر \* ايضا مما يتجه عليه المنع لانه ما استدلل على بطلانه الا ان يقال ابرزه  
في صورة المثال الذي لا منقشة فيه للمحصلين في انه لابد من دعوى الجوهر والبيان  
حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه وبثبوت الحدوث الواجب فلا معنى لترك الدعوى

في قوله  
الجزء الذي لا يتجزى

فلا يحتاج الى  
التأويل

في قوله  
الاجزاء لا يورد

قوله

في قوله ورود المنع وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم في الالبيان والاولى  
اذا العين ما يتجزى بنفس والعرض ما يتجزى تابع لتجزئ الغير ولم يتجز عنه في موجب الاختراز  
هنا قال \* بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة \* فيه  
انه لا ينافي بنبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر في العين  
هو المتجزى بالاصالة وبسبب العقول والنفوس متجزئات قال \* وعند الفلاسفة لا يورد  
لجوهر الفرد \* بل لا يمكن وجوده اذ في المكان وجوده اختلال بنبوت الهيولى والصورة  
وفي قوله \* واوحى اذ لا الجزء \* تعريض بالامام الرازي حيث حكم بان قواها الاستدلال  
بالجزء وتطويع ساحة البيان هنا عن الكشف عن جبهة الحال والسطح مقبلة للكل  
عقل الشرع وكذا قيد الخط بالمنع لانه لا لازم وكان ترك الشر لان مطلق  
الخط في الكثرة وكما يرد من الدليل وجود الخط المستقيم بزم وجود مطلق الخط في  
اصح كلام الشارح بتقيد الخط بالمنع مستدلا بانه لا لازم من الدليل لم يأت الا  
بالخطوب وقد ترك الشر بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ما شئت باكثر من اثنين كان  
فيها سطح لان التماس الجزئين لازم لا محالة فوجود الخط لازم البته فلا حاجة الى حث  
السطح ولقائل ان يمنع امكان وضع الكثرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم  
نبوت الجزء والجزء محال واورد شيوخ ثمانية منع امكان الكثرة الحقيقية ومنع امكان  
السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ووثقت والمقام لا يجملد قال \*  
واشهر ما عرفت المشايخ وجهان \* فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين مشهورا  
فأورد قال \* لم يكن المراد اصغر من الجبل \* ولزم تسلسلات غير متناهية في كل  
جسم ولك ان ينظر انقسام العين لا الى نهاية بغير ان التطبيق قال \* وذلك  
انما يتصور في المشايخ \* وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير متناه يبطل  
عدم تناسلها بغير ان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جائز بان جميع مراتب  
الاهاد اكثر من ما بعد العشرة منها وكذلك معلومات السمت اكثر من مقدورة  
لهم وقس في جريان التطبيق في امثالها لكان له وجه قال \* والكل ضعيف \*  
فيه رسال قال صاحب الموانع بعض ذلك الخ وان كان يمكن عنه الجواب جردا  
ففيه للمنتصف اختراع وطائفة باطن ولوجعل اسناد الضعف الى المجموع كلك

المعنى  
الجزء

في قوله  
الاجزاء لا يورد

في قوله  
الاجزاء لا يورد

في قوله  
الاجزاء لا يورد

في قوله  
الاجزاء لا يورد

في قوله  
الاجزاء لا يورد

في قوله  
الاجزاء لا يورد

في قوله  
الاجزاء لا يورد

في قوله  
الاجزاء لا يورد

في قوله  
الاجزاء لا يورد



والممكن ان يكون له وجود  
في نفسه لا يحتاج الى  
غيره في الوجود  
فان قيل لا يمكن ان يكون  
الوجود في نفسه  
فان قيل لا يمكن ان يكون  
الوجود في نفسه

المراد بالمرح قال اما الاول فانه اذا بدل على ثبوت النقطة \* فان قلت انه لا حظ  
في فكرة النقطة فيها عند الحكم لان منها ينسجها سطح واحد غير متناه والنقطة منها به  
الخط فقلت كذا النقطة فيها لاجز لا تجري فيها فلا يستدل بوضع الكثرة على السطح  
على ثبوت الجز الخ انما المنع بان لا يلزم منه الوجود النقطة القائمة بالكثرة لا وجود  
الجز فلا توجيه لا يرد انه لا نقطة في الكثرة عند الحكم ولا حاجة في دفعه الى ان النقطة  
كثيرة منها به السطح المخروط على عند هم على انه لا ينفع في دفعه انه لا نقطة في الكثرة عند  
وقوله وهو لا يستلزم ثبوت الجز اذ رد الاستدلال للمتكلمين على اثبات الجز  
بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجز بالضرورة واما وحش فلا بد من  
محل غير منقسم فذلك المحل هو الجز قال \* وليس فيها اجتماع اجزاء \* منع كون  
اجتماع اجزاء الجسم لانه بائنا متصل واحد في ذاته غير قابل للافراق وانما الافراق  
المحسوس من اضلاع الجسم فانه لا افراق بل بانعدام جسم واحد وحدث جسم  
آخرين قوله \* لان الجز الذي تنازعنا فيه ان يمكن افراقه لزم ضرورة استدع عليه  
للمخرج \* قلنا يمكن افراقه واما وفرضه هذا لا يمكن لا يوجب الدخول تحت  
القيصرية وهذه اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور الله منع فلو ان وجود  
الافراقات الممكنة ولو غير متناهية في كل مغزق واحد جز لا تجري اذ لو لم يكن تجريه  
لم يوجد الافراقات الممكنة ههنا ولا يوجب هذا التعرير بما ذكره الشئ هذا كيف  
وامكان التجزئ فرضا واما لا ينافي وجود الافراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن  
دفع الوجه الاول بان لا يتم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها  
بل الكبر كثر لان اجزاء الغير المتناهية اعظم من الاجزاء الغير المتناهية للصغر الانهاري  
ان اجزاء الزراع اعظم من اجزاء نصف الزراع وبان الانقسامات غير متناهية  
عند هم بمعنى العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة لان جميع  
الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء  
بالفعل وقلتها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عند هم الى اجزاء  
منقسمة اذ لا يمكن تأليف النقسام من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات  
الممكنة لم يكن الانقسام الامورا قابلة للقسمة واما ورد على الوجه الثاني في من انه

الفائدة بالكثرة وهو لا  
يستلزم وجود الجز  
فلا توجيه  
نسج  
في نفسه  
في الكثرة  
فان قيل لا يمكن ان يكون  
الوجود في نفسه  
فان قيل لا يمكن ان يكون  
الوجود في نفسه

وارجح ان الممكن ان يكون له وجود  
في نفسه لا يحتاج الى  
غيره في الوجود  
فان قيل لا يمكن ان يكون  
الوجود في نفسه  
فان قيل لا يمكن ان يكون  
الوجود في نفسه

فان قيل لا يمكن ان يكون  
الوجود في نفسه  
فان قيل لا يمكن ان يكون  
الوجود في نفسه  
فان قيل لا يمكن ان يكون  
الوجود في نفسه  
فان قيل لا يمكن ان يكون  
الوجود في نفسه

بدل على ممكن الجز لا على وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بان اذا لم يكن الجز  
اخرج المهيولى من جز الوجود الى جز الامكان فيحكم بوجود ارجح الممكنين لا محالة \*  
قال واما ادلة النسخة بقدر فلا تخلف عن ضعف \* فيه اثبات الى ان ادلة النسخة  
بقوى فقطن وكفاك شاهدة على قوة النسخة لا بقدر العقل على تعقل ذي  
يتم تركب من امور لا يتم شئ منها ويخرج على قوله \* لهذا حال الامام الرازي  
في هذه المسئلة الى التوقف \* ان ضعف الادلة الاثبات وعدم حدة ادلة  
النسخة من ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعف يرجع ويكت ان نقول  
في قوله مال تريض بان التوقف لهذا سبيل من الطريق المستقيم قال \* فان  
قبل ان لهذا الخلاف ثمة \* فيه لطافة من وجهين احدهما ما لا يخفى على من ادنى  
فطنة واما غيره ان شجرة الخراف مشهورة بالضعف وعدم الصلابة فالغير  
به في ضعف لطيف وفي قوله \* قلنا نعم في ثبات الجوهر الفرد \* دون قوله  
\* فيه نجاة \* الشبهة على ان الثمرة للمتكلمين لا يمكن ولا يخفى ان ظلمات الفلكية  
في اثبات المهيولى القديمة الابدية فلا ثبت حادها يتقدم وبعدها لم يكن فيه ظلمة  
فمنع قدمها ايجون من اثبات الجز ونقش في انشاء دوام حركة السموات والارض  
على اصل هندسي كما يشهد به بيانهم واما ما قل \* ما لا يقوم بذاته بل بغيره  
فيه حل لان بل لا يوجب ما نفي عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض  
لي في التجزئ والمنفي عن المتبوع ليس تبعية العرض لان القسام بذاته ليس معناه  
التبعية في التجزئ لذات فتأمل وقوله \* او اختصاصه باختصاصه انما عمت المنع  
\* اثبات الى تعريف العرض على مذهب الحكم ولا يخفى ان تعريف العرض بالا  
يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تعينه  
الغير بما يقو به فكل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال  
معنى القسام بالغيرانه لا يمكن تعلفه بدون المحل راوية استعماله وجوده بدون  
المحل كما وقع في تعريف التواتر قوم لا يتصوره احد سم على الكذب بمعنى كتمان  
تو اعلمهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية قال \* قبل هو من  
تمام التعريف احتراز عن صفات الله \* فيه بقوله قبل على ضعف هذا القول

المراد  
بالمرح  
قال

المراد  
بالمرح  
قال



فان قيل ان ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن ومنه قد ثبت فلم يدخل الصفات  
في التعريف حتى يخرج بقوله \* ويجوز ان يكون \* واللام في قوله ان يقال انها لم يدخل الصفات  
في التعريف على مذهب المنكبين لان عدم القيام بذات عبارة عن التبعية في التجزئ  
والاعلى مذهب الحكم لانه لا وجود للصفات عندهم اذ لا يصح التعريف على المنكبين  
لانه لا يصدق تعريف على احوال الجزوات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكم  
اذ لا يمكن ان يخرج صفات الممتنع ويجوز ولا حاجة الى قوله \* في الاجسام والحوادث  
اذ لا يمكن ان يكون الاستدلال على حدوث العرض ضابطا فان قلت اذ لم يجعل من تمام تعريف  
يكون التعريف شاملا لا عرض الجزوات على مذهب الحكم ولا يصح هذا الحكم لان العرض  
الجزوي يكون قدما وليس في الجسم والحوادث فقلت بغير تعجب يجعل قوله في الاجسام والحوادث  
فيلزم الحكم وفيه انه يشكل بعد صفات النفس ان كانت لا يتبعها ان يقال ان من  
بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجزء ايضا اذ بيان ان العرض لا يقوم بالعرض  
او من جواز قيام العرض بذاته وحدوثها لا في محل قال \* كما لا يوان \* قد مرها اثباتا  
بشأنه لا تكاد القديما وجودا وجمعها مع الاكوان مع انها انبسط بالطعوم و  
الروايع فثبتا لفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون باقي  
الاجزاء بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البويات في الاوان بساطة من غير تركيب وان  
يخص بالتركيب بعض قال \* والاكوان هي الاجتماع والافتراف والحركة والسكون \*  
وجه المحرر ان حصول الجز في الجز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا الثاني وهو  
ما لا يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الجز فليسكون وان كان  
مسبوقا بحصوله في جز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر بحصول الجز في الجز بالنسبة الى  
جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الجز جوهر ثالث فهو  
الافتراف والا فهو الاجتماع وانما قلنا بإمكان التخلل دون وقوعه ليجاز ان يكون بينهما  
خلا وهي مكان خال من المتجزئ عند المنكبين كما في شرح المواقف واورده عليه  
الحصول في الجز في ان الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وان العرض ابيض متجزئ  
فحصل في الجز لا يتخلل من الاعراض بلزم الشئ وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول  
العرض في الجز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم الشئ وقيام العرض

لان ما لا يقع بعد الفعل او يشبهه او معناه قد يكون  
فقد الفعل او يشبهه وقد يكون قد النسبة او قد يكون  
لاشياء والاشياء هي قيد للفعل مثل مسحة  
وقد ثبت ذلك التعريف مقبلا بحكم حدوثه في الاجسام  
الجزئية  
ولكن ان يجب عنه جواب اخر لا يرد عليه المشكال  
وهو جعل القيد  
فان قيل

فان قيل  
العرض  
في  
الاجسام  
والحوادث  
فان قيل  
العرض  
في  
الاجسام  
والحوادث

المعروف

بالعرض ويرد ايضا ان اجتماع البويات بشئ يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن  
ان يتخلل بينهما ثالث لواز تكلف البويات بعد التخلي ويمكن دفعه بان المراد انما يتخلل  
من غير غير احدهما عن حاد او يقال البويات المتكاثفة لم يبق في جزه بل صار جزء بعض  
جزءه قال \* وانواعها تسعة \* اي اصول انواعها بقرينة قوله \* ويتركب منها انواع  
التي هي \* والعقوص يقبل باطن البان وتظهرها معا والفا يقبل بقبض ظاهرة  
فقط وهو في عدم الملازمة دون العقوصة والحق في الجملة \* ويتفاهة فهو علم اضعف  
من حلاوة واقل من الدسنة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم  
الحامل لها لا يتغير فيه التوسط بين اللطافة والكثافة يقال \* وانواعها كثيرة \* وقال  
الشئ في شرحه للتبعض لاحتمال انواع الروايع والاشياء لها الامن جهة الموافقة او مخالفة  
كراية طيبة او منتنة او من جهة الاضافة الى محلها كراية المسك او الى ما يقارنها  
كراية الحماوة قال \* والظاهر ان ما قد الاكوان الاربعة لا يعرض الا لاجسام \* اي  
ما عدا الاكوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق او مطلقا على ما هو حق عموم  
اللفظ فلا يعرض العلم ايضا لمدى قبل هذا في ما في شرح التجريد ان الاوضاع  
المحمولة باحدى الجوانس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المنكبين هذا ويمكن الجمع  
بان كلام الشئ في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان \* قال فنقول لكل  
حادث \* اي كل من الاوضاع والاجسام والحوادث يجمع اجزائها والافتراف  
ثبت حدوث العالم بجميع اجزائه او كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول اظهر  
من السابق واللاحق \* قال وبعضها بالدليل وهو طريقان لعدم \* يمكن معرفة  
ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد نارة اخرى الا انه اراد جعل مشاهدة  
ضد كاشفة في معرفة الضدين ولا يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل  
بحدوث جميع افراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث عالم يشاهد  
افراده فبهذا الاعتبار يقبل قوله في بعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن  
الاستدلال على حدوث الاوضاع بالمكان لا حاجة الى ذات يقوم به \* قال المستند  
الى الموجب القديم قديم \* ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفقودة من كل  
المعنى ان القديم لا يتقدم فثبت ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يتقدم

فان قيل  
العرض  
في  
الاجسام  
والحوادث  
فان قيل  
العرض  
في  
الاجسام  
والحوادث

فان قيل  
العرض  
في  
الاجسام  
والحوادث  
فان قيل  
العرض  
في  
الاجسام  
والحوادث

فان قيل  
العرض  
في  
الاجسام  
والحوادث  
فان قيل  
العرض  
في  
الاجسام  
والحوادث

فان قيل  
العرض  
في  
الاجسام  
والحوادث  
فان قيل  
العرض  
في  
الاجسام  
والحوادث

فان قيل  
العرض  
في  
الاجسام  
والحوادث  
فان قيل  
العرض  
في  
الاجسام  
والحوادث



فهذا قبل مراده بالقديم المستمر وهو كلف ويمكن ان يوجه كلامه بان مقتضى ثابته  
 لزوم الاستناد الى القديم بطريق لا يجيب في اصل الاستدلال ان المستند الى القديم  
 بالقديم حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقديم المستند الى الموجب  
 القديم قديم قبله المستند الى القديم بالاجاب والحكيم يستند الحادث الى الموجب  
 بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية وببطلانكم عدم تناهي  
 سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق  
 في سلسلة لا يجمع اجزاء وقد يقال يجوز ان يتقدم القديم المستند الى القديم  
 الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدم كونه حادثا مثلاً وعند وجود ذلك  
 الحادث يزول المستند لزوال شرطه لان زوال عليه ويجاب بان عدم التالى  
 اما ان يستند بالازوال فلا يتصور زواله حتى يتقدم القديم واما ان يستند  
 بامورائه غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود امور غير متناهية لان زوال  
 كل عدم محقق وجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدسات الحوادث لزم  
 من زوال كل عدم وجودها لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفاء  
 وجودها قال \* واما الاعيان لا يخفى ان بعض الاعيان وبعض يعرف حدوثه بالثابت  
 ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلا يخفى ان حدوثها لا يتوقف على ثبوتها عليه ان  
 الحدوث ولا يخفى ان ثبوتها لا يتوقف على حدوثها كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث  
 حركة وسكون لم نشأ بهما فلذا لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فذكر  
 سابقا لمجرد بيان طريق معرفة حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث الاعيان  
 قال \* وهذا معنى قولهم الحركة كونان في اثنين في مكانين \* يعني اردوا بقولهم الحركة  
 كونان في اثنين في مكانين انها الحركة كونان في المكان الثاني بعد الحركة في المكان الاول  
 وادادوا بقولهم الحركة كونان في اثنين في مكان واحد ان الحركة كونان في المكان  
 الاول بعد الحركة الاول فتسا مح في جعل الحركة السابغة الذي هو شرط تحقق  
 الحركة والسكون جزاء منها وتوجه تأويل كلامهم بان لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الحركة  
 الثاني في المكان الاول مع الحركة الاول فيه سكونان ومع الحركة الاول في المكان الثاني  
 حركة فيكون الحركة الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة عن السكون بالثابت

المستند الى الحادث الى الحادث الموجب المستند  
 المستند الى الحادث الى الحادث الموجب القديم  
 المستند الى الحادث الى الحادث الموجب القديم  
 المستند الى الحادث الى الحادث الموجب القديم

بمعنى ان  
 المستند الى الحادث الى الحادث الموجب القديم  
 المستند الى الحادث الى الحادث الموجب القديم  
 المستند الى الحادث الى الحادث الموجب القديم  
 المستند الى الحادث الى الحادث الموجب القديم

بمعنى ان يكون الساكن في ان سكوت رعا في الحركة ولا يقول به احدنا ومن وجود  
 الثاني ان يصدق تعريف الحركة على الحركة في مكان او مكان ثان في مكان اخر  
 ولا يقال في الحركة ولو كان السكون هو الكونين في مكان كان الحركة الاول جزءا من الحركة  
 والسكون ولكن المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكن في كونين في مكان  
 واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم انه ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلاف  
 ففهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشئ يوفق  
 بين التعريفين بترجمة عبارة احدهما الى ما قصده الآخر ولا يلزم لا يثبت التعريف بالحركة  
 الوضعية لانه لا يكون للمتحرك بهما الا في المكان الاول ويرد عليه ان شيئا من الوجودين  
 لا يوجب الا عرف بيان الحركة من غير ظاهره وكانه لا قبل ان السكون مجموع الكونين  
 في مكان واحد الحركة كون اول في مكان ثان وما يجب ان يثبت عليه ان المراد الكونين في  
 مكان ان قبل السكون فذلك الكون الثاني في مكان اول ما يسمي الكون الثاني والا  
 يلزم ان يكون الجسم في مكان سكونان مع انه لا يصدق العرف واللغة ولا يذهب عليك  
 ان سواء كانت الحركة والسكون الكونين او الكون الثاني يستلزم عدم حله العين عنهما  
 عدم حلوله من الحادث اذ الحركة والسكون متركان من الكون الثاني او هما عينيهما  
 حادثان ويستلزمان الحادث فلا حاجة لنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره انك \* قال  
 فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا \* فبذلك رة الى ان انتفاء كونه ساكنا يظهر من انتفاء  
 كونه متحركا ووجهه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون اول فليس من السكون في  
 شئ واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في جبر آخر وهذا كون اول لكن ليس بعد  
 الكون في جبر آخر \* قال قلنا هذا المنع لا يضر لما فيه من تسليم المدعى هذا الذليل  
 ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان يخلو عنهما بان يكون في اول زمان الحدوث  
 لا يوجب تسليمه ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حاوثة وانها  
 لا تخلو عن الحدوث فتجويز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه بغير ما ذكره  
 ان يقال من ان المسألة اما المقدمة الاولى فلان الجسم والجسم لا يخلو عن الكون في الجبر  
 اما سبق بالكون في هذا الجبر او بالكون في جبر آخر او غير مسبوق يكون اثره الكل حادث  
 بلا اشتراط \* قال على ان الكلام في الاجسام التي تعدت فيها الاكوان اية لو قيل \*

ان يقال المراد بالكونين الكونين المتصلين وهو  
 ان يكون ساكن في كونين او الكون الثاني  
 ان يكون ساكن في كونين او الكون الثاني  
 ان يكون ساكن في كونين او الكون الثاني  
 ان يكون ساكن في كونين او الكون الثاني

بمعنى ان  
 المستند الى الحادث الى الحادث الموجب القديم  
 المستند الى الحادث الى الحادث الموجب القديم  
 المستند الى الحادث الى الحادث الموجب القديم  
 المستند الى الحادث الى الحادث الموجب القديم







قال الرابع انه لو كان كل جسم في جزم لزم عدم تناسل الاجسام \* و هو ان التطبيق  
 بطله \* والاشتباه لا يختص بنحو الجسم بل يلزم بنحو الجوهر ايضا فذكر الاجسام ههنا  
 على التمثيل وكذا في تعريف الجوز بنسبته على هذا التفسير للجوز اذ الجوهر لا يسطر حتى يكون له  
 جزم \* ولزم عدم تناسل الجوهر وذكر الجسم في تعريف الجوز عند المتكلمين قاصر  
 والصحيح ما يثبت الجسم او الجوهر والقول بان ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في  
 جزمه فثبت ان البحث لا يختص بالاجسام و ايضا قوله \* وينفذ في ابعاد \* بوجوب  
 خروج جزم جسم مركب من جزئين لانه لا ينفذ في ابعاد لانه لا يبعد \* ولا يخفى ان ترتيب  
 الابرادات يستدعي جعل هذا الابراد اثلاثا وجعل الابراد الثالث رابعا \* قال ولما  
 ثبت ان العالم محدث \* تنبیه على وجه جعل الحديث للعالم موضوع الحكم والحق  
 يكون محكوما عليه هو الله الموصوف بها وذكره محصو له انه علم حاسبي الذات بعنوان  
 الحديث للعالم والمجهول جنبه فاللائق ان يجعل على الحديث ما يتجنى وفي قوله ضرورة  
 اشتقاق تخرج احد طرفي الممكن ان نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على قاعد  
 البرهان على ان احد طرفي الممكن يمتنع ان يكون اولى قال \* والحديث للعالم هو الله \*  
 لم يقبل والحديث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار  
 ما ثبت من اجزائه ههنا في العالم مطلقا وذكر صيغة الفصل بين العلم والمبدء  
 لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الجوز جزءا وبين كونه نعتا والعلم لا يصلح كونه نعتا  
 وكان ذلك في غير السنين لمتنع بالمفهومات الكلية الفاعلة لان بوصف بها و  
 انها ادرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته نعتا و وصف واجب  
 الوجود \* بالذی يكون وجوده من ذاته \* تنبيهها على زيادة وجوده كما هو المذهب  
 وقوله \* ولا يحتاج \* اي بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شئ بان يرجع ضمير يحتاج  
 الى وجوده ولا يحتاج الى تعينه شئ غير ذاته لان المراد بالشئ الموجود واحتياج وجوده  
 الى ما هيته الموجودة بهمة الوجود لا الى موجود فقطن ولوجع ضمير يحتاج الى الذات فالمراد  
 سبب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فثبت العلم ان المراد بالذات الاولى الشئ  
 وبالذات الثانية لما هيته فان وجوده نعتا مع ما هيته لامن شئها ولذا لم يكتف  
 بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للمادة التي تعين في وجوده نعتا قال

انه ليس على ان يخرج احد طرفي الممكن من غير خروج متنع  
 لا الحديث لان الله نعت علم والحديث وصف والسمع  
 يكون مبتدأ والوصف يكون خبرا  
 ان ذاته ما هو الحديث للعالم الحديث والمجهول جزء  
 فالمستكسب ان الحديث للعالم الحديث والمجهول جزء

قال المتكلمين ان  
 الجوهر لا يحد  
 بحد ذاته  
 بل بحد غيره  
 فلو كان الجوهر  
 يحد بحد ذاته  
 لكان له وجود  
 مستقل

ما لا

شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم  
 لا بمعنى انه موجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتعديلات من  
 الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان ينصف  
 بشئ منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مباينة في الترتيب والتفريق في  
 هذا ما بين البطلان قال \* اذ لو كان جائزا لوجوده \* الدليل على تقدير تمامه لا يثبت  
 الدعوى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته فهو  
 قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بان كون الوجود عين ذاته يقتضي  
 امكانه عند المتكلم لان ابعينته ليست لذاته والالكان عينيا في الممكن فهو لغز ويكفي  
 محكنا ومحصل الدليل انه لو كان جائزا لوجوده لكان داخل في العالم والثاني ما لا لو كان  
 داخل في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود المبدء وما  
 هو كذا لك غير داخل في العالم فتقوله مع ان علو او السابغ فيها على بمعنى منع وفيه  
 محث لانه ان الاول بقوله \* فلم يصلح محدثا للعالم \* انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فسلم  
 لكن الثاني ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا للمحدثات العالم فيجز ان يكون  
 من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدءا لما هو حادث منه وان اراد الله لم يصلح محدثا  
 لمساواة من العالم فالملازمة ثم قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز  
 الوجود وليس من العالم \* بدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائزا لواجب لكان داخل  
 في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه مكسوي اسرع مما يصدق على الصانع بخلاف  
 صفاته لا يقبل انه لا يضره لان فيه تسليما للدعوى واخرى في وجوده الواجب بان  
 المنع يستدعي ما هو سلم عند المسند وكون المنع لازما لا يوجب تسليم الدعوى  
 وفي قوله \* اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده \* محث لانه ان اراد بالجميع الكل  
 الافرادى فيقع انه مغني بحد ذاته ليس اسناد لكل الشئ كما مر وان المراد بالجميع الكل  
 الجمع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما وان العالم مكسوي اسما نعت  
 من الموجودات على ما علم فان يخص ما يكون ثلاثة يلزم ان لا يكون المبدء داخل  
 فيه لكن بصير الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود ولا يكون داخل في  
 العالم لعدم كونه علما على وجود مبدءا له وما يقال ان الصفات نعتا لان تجعل

قوله ان الله لا يحد بحد ذاته  
 هو المبدء العارضة في حد ذاتها عن جميع الصفات  
 مبدءا للكل شئ  
 لا يقال يجوز ان يكون مرادهم من الوجود المتعدي هو  
 الوجود المبدء كما يدل عليه سابق كلامهم  
 قالوا ان نعت ليس بوجوده وجود مبدء واجب  
 نعم الفلسفة بعينه هي كون الوجود نعتا مبدءا لجميع  
 فلا يكون لا نقول لما قالوا ان وجوده الذي هو مناجات  
 المتعديلات ولا شك ان وجوده الذي هو مناجات  
 المتعديلات فيكون ان يكون مبدءا لما هو مناجات  
 في ذلك الوجود الخاص وهو ان يكون مبدءا  
 في مصلحي على شرح المقاصد

المراد بالذات الاولى الشئ  
 والمراد بالذات الثانية لما هيته  
 والمراد بالذات الثالثة لما هيته  
 والمراد بالذات الرابعة لما هيته  
 والمراد بالذات الخامسة لما هيته  
 والمراد بالذات السادسة لما هيته  
 والمراد بالذات السابعة لما هيته  
 والمراد بالذات الثامنة لما هيته  
 والمراد بالذات التاسعة لما هيته  
 والمراد بالذات العاشرة لما هيته



على وجود الواجب ومن جهة جميع ما يصلح على وجود المبدأ مع انهما لم تدخل  
 في العالم بديان اذ لا معنى لكون الصفة على الذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت  
 الصفة الا بعد التصديق بثبوت محققا مل قال \* وقرب من هذا \* المشاركة  
 هو ما قبل العلوة اذ لا قرب بين العلوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالا قرب  
 وقرب من ذلك والفرق ان هذا الاستدلال بالحادث على الحادث وما يقال كذلك  
 من الممكن على الواجب ولا يخفى ان يقال سبق لانه من الحكيم السابق على المنك فانه  
 وقد اقرب مما يقال وان ورود ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه  
 قريبا منه وان لم يكن كونه محدثا او ممكن من جهة الشيء لا يصلح ان يكون علته مبني  
 على دعوى ان علته الكلي يجب ان يكون علته لكل جزء ويتعلق به اجزاء كثيرة لا يتحدتها  
 المقام قال \* وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال  
 النسب \* فانه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا  
 كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص الشيء بالافتقار الى النسب وتعد عن مثل بوجهين احدهما  
 ان الدور يستلزم النسب اذ طرف الدور متعدد بالا اعتبارا لا الى نهايته اذ الموقوف  
 عليه غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث  
 انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالنسب المذكور انهم ما هو  
 لازم الدور وقد يفت السند بهذا الاستدلال بعد توضيحه كما هو حق في هو الشيء  
 سترج المطالع فارجع اليه على ان هذا النسب في الامور الاعتبارية وليس بظاهرا  
 وانما فيها ان ذكر النسب بذكر الدور لانها بذكرها معا فاكنتي بالذكور عن الذكر وبهذا يتبين  
 ان قول الش \* بل هو اشارة الى احواله بطلان النسب \* يتضمن الاشارة الى  
 دليل بطلان الدور ايضا فمن قال ان يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان  
 الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وبما بطلان  
 او خارج وهو علته البعض فيقطع التوقف عنده فلا دور فلم يزد الا على تخصيص  
 ما اجمد الش قال \* وليس كذلك بل هو اشارة الى احواله بطلان النسب \*  
 اورده عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة والاعمال  
 فيضم مقدمات اخرى ان يقال ذلك الخارج لابد وان يكون علته لبعض ذلك

بفتح لا فراض واد على الكبرى في طريقة المدونة اعني  
 قوله لا كان من جهة العالم لم يصلح هذا للعالم ومبدأ  
 له ولا فراض واد على الكبرى في طريقة الامكان اعني  
 قوله لا كان من جهة الممكن لم يكن مبدءا له

لمره  
 وقد يتعد  
 نسو

بعض

بعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر  
 ان امر الافتقار بالعلم هذا القول فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود  
 الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصانع او به ومنها ولا  
 ثبت بمجرد افتقار الممكنات بل هو الى الصانع ان يكون الصانع لكل ممكن واجبا  
 كذلك انما ثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجمع هو الواجب فمجرد  
 ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه النسب وانما ثبت كون مبدء كل ممكن  
 الواجب بان يجب انهما سلسلة الصانع الى الواجب واعلم ان هذا المقام  
 ليس بالمقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعديا او واحدا بالا اختيار  
 او بالاجاب بواسطة في البعض او بلا واسطة في الجميع ولكن من اثبات العلة  
 والا اختيار وفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق  
 والاخرى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه قال \* وهي لا يجوز ان تكون نفسها  
 ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علته نفسه \* هذا يبطل كون العلة نفسها وهو  
 ظاهر وكونها بعضها ايضا لانه اذا كان علته للسلسلة كان علته لكل بعض منها  
 لان علته الجميع ليس الا علته الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله \* لعل \* لانه لو كان  
 البعض علته لكل بعض كان علته لعله واذا كان النفس علته لكل بعض منها لان  
 علته الجميع علته لكل بعض فيكون السلسلة علته نفسها ولعلها التي هي  
 اجزائها وما يلزم على تقدير كون العلة نفسها او بعضها فوارد العليتين على  
 معقول في بطلان النسب لانه اذا كان الجميع او البعض علته لكل بعض فيقطع  
 السلسلة لا محالة قال \* فيكون واجبا فيقطع السلسلة \* وذلك لان الواجب  
 انما يكون علته للجميع اذا كان علته لكل جزء فيقطع السلسلة والمشهور في بيان  
 الا لقطع ان علته للجميع يجب ان يكون علته لشيء من الاجزاء \* وذلك لانه يجب  
 ان لا يكون معلولا لجزء اخر من سلسلة الامتناع اجتماع العليتين او الكلام في  
 المستقبل بل لعلية هذا ولا يخفى انه لا يجب بوجوب ذلك الجزء المعلوم لقطع السلسلة  
 الممكنات وهو خلافه المفروض كما ان الواجب بوجوب انقطاع سلسلة  
 العلل ويمكن ابطال الشراية لو كان النسب لا يحتاج السلسلة الى علته وانما

فقد لا اختيار او بالاجاب ان وان لم يكن كونه في  
 واما قوله بواسطة في البعض او بالاجاب في الجميع  
 من لا يثبت في الكلام والممكن

ليس  
 كما  
 في



باطل لانه لا يجوز ان يكون العلة نفسها ولا جزئها ولا خارجها لان العلة السلسلة  
 حلة لكل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العللين فان قلت هذا  
 الدليل منقوض بجموع الممكنات والواجب فان الجميع يحتاج الى امكانه الى علة  
 مع ان علة ليست الاجزئة قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة فهو علة  
 لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة لبعض  
 وتعالى ان يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لانه ان يكون علة الكل  
 مجموع امور يكون كل منها علة لجزء فيحصل لكل امر جزء من الكل ويجمع الاول  
 يحصل الكل قال \* ومن مشهور الاول \* الظاهر من مشهورات الاول ان  
 كما يقتضيه كماله من والاضافة الى الاول وهذا الدليل هو العلة في ابطال  
 التسليم لعدم اختصاصه بالنس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فهو  
 وهو ان تفرض من المعدول الاخر \* قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير  
 مثله يضبط الوجود عند المتكلم سواء كان بينهما ترتيب طبيعى كالعمل  
 والمعدولات او وضعيا كالابعاد مجتمعة او غير مجتمعة كالدورات الفلكية  
 اولم يكن ترتيب كالتفكير الناطقة المفارقة وانما قيد بالمفارقة لان المتفكر  
 بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم يتناه لزم عدم تناسي الابعاد  
 اعلم ان الغرض من المعدول الاخر قول على سبيل التمثيل بطل من حيث انه لا يجري  
 في تطبيق بعد من غير متناهية وبين وفي ابطال سلسلة الاول والاخر لها وطريق  
 ابطال لها ان يفرض سلسلة من مبداء معين لا الى نهاية في كل جانب و  
 يطبق على اقل منها او اكثر بواحد قال \* ثم نطبق الجملتين بان يجعل الاول  
 من جملة الاولى \* لا يمكن تطبيق واحد واحد لانه كثر منها بل يجعل واحد بواحد  
 في تمام الاحاد بان يجعل المبدأ بآراء المبدأ فيقع كل واحد من احاد السلسلة  
 بآراء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في الامور المترتبة قال \* فلا يرد النقض بترتيب  
 العدد \* قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه مع الشامل مراتب الاعداد الغير  
 المتناهية مفصل ونسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه مع الشامل انما  
 يشتمل ما لا يمنع العلم به ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمنع وجوده و

الجواب باضافة الصفة الى الموصوف اي من الاول المذكور  
 في اعتبار راجع الى البرهان لكنه يحتاج الى تقدير المصروف  
 والمعدول بان يقول لانه لا يجري من حيث العليلة  
 ان يكون العبارة لا يوجه بدل لا يجري  
 اي كما ان الغرض من المعدول قول على سبيل التمثيل  
 ان تقدم

اي في تطبيق  
 بواحد واحد  
 في تمام الاحاد  
 في عدد واحد

لانه لا يجوز ان يكون  
 العلة نفسها ولا جزئها ولا خارجها

امكان

وامكان تعليق العلم مفصل بالمراتب الغير المتناهية ثم وبهذا اندفع ما ذكره  
 الامام في المطالب العالمة حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق  
 انه سبحانه ونوع عالم بشي وكل من علم شيئا امكانه ان يعلم كونه عالما به فاذا ثبت  
 هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا بالفعل في حق الله منع كونه منزها عن طبيعة  
 القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بشي وبكونه عالما بذلك  
 في المرتبة الثانية والثالثة التي مالا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير  
 متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي بحدس لا يوجد دفعة واحدة فهذا نقض قوي  
 على قولكم التسليم في الاسباب والمسببات مع ووقع ما ذكره الامام تارة بان العلوم  
 لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علمه تعالى بعلمه نفس عليه كما ذهب اليه  
 الامام والغاضي قال \* فان الاولى الكبر من الثانية مع لاشائيهما \* فانه ان  
 التبادلة على ما فرض غير متناهية بغير متناهية لا توجب تناسي كل منهما وزيادة المعدول  
 يجوز ان يكون بغير متناهية فلا نقض بعدم تناسي المعلومات لانه اذا طبق المقدور  
 على المعلومات لا يوجب ذلك تناسي المعلومات انما يوجب لوزادت عليها متناهية  
 الا ان يقال المتناهي يلزم تناسي المقدورات مع انهما غير متناهية عندهم والواجب  
 ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الجملة الاولى متناهية وكذا جملة  
 المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناسيها مع انهم ذهبوا الى ان تناسيها  
 وما ذكره من انه \* لا يجمع ان مالا نهاية له يدخل في الوجود انما يظهر في القوة  
 اما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم  
 القول بعدم التناهي ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففقيه ان العلوم  
 اضافات او لو سلم انه صفة حقيقية فلا يقدح في علمه تعالى انما التعدد في  
 اضافته الى المعلومات \* قال يعني ان صانع العالم واحد \* الاسباب يعني  
 ان محدث العالم واحد فان قلت الواجب يعني ان خالق العالم واحد وكذا  
 في قول المصنف المحدث للعالم \* الواجب خالق العالم لان كسما الله توفيقه  
 ولم يرد في شرع اسم المحدث والصانع قلت هذا من اطلاق اللفظ على علم  
 من الله لان المقام مقام اثبات الله الجلي مع لصغرات الكمال المذكورة

يعني ان التطبيق انما يستلزم تناسي المقدورات  
 لا المعلومات

تدبر على السمع

الواجب للمصنف ان يقول بل قوله المحدث العالم  
 هو الله والى ان لا عالم هو الله لان كسما الله  
 توفيقه ولم يرد اذن من ان الله تعالى خلق  
 توفيقه والصانع على وجه الحقيقة  
 يسمى المحدث والاسم على وجه الحقيقة  
 في اطلاق الاسم على الله تعالى  
 اما على وجه التوضيف فهو وسمي اطلاق  
 المحدث والصانع على الله من قبل الناس  
 على ان هذا من اطلاق اللفظ



لما لا ينسب ذكر الصفات لا يثبت ما لا يثبت لا يكون إطلاق اللفظ على خصوصه  
 والنوحي في إطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد \* وما بعده يحتمل ان يكون  
 له ويحتمل ان يكون هو ونظائره اخبارا للمحرث ولقد استدل الشارح الثاني وقد  
 اصحاب لان كلا منهما عقيدة كلامية تستدعي كلاهما اما لا فانه فلا يناسب ان يجعل  
 المجموع حكما واحدا قال \* ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات  
 واحدة \* قبل اثارة الى وقع توهم مستدرك بنا وعلى ان الله منع كونه اسما  
 لجزي حقيق لا يحتمل غير الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجود لا في  
 الذات وهذا التوهم اتى في قول هو الله احد هذا وقبيل ان المشركين لم يسموا الله شيئا منهم  
 مع تعق في وجوب الوجود بل في المعهودة الا ان يقال ان من بعد غيره منع تركه منزلة  
 من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبد والا في ان المراد بالوحدة في الآية الوحدة  
 في استحقاق العبادة فان قلت هو الله تع واحد في جميع الصفات فكيف خص  
 الوحدة بوجوب الوجود قلت هذا مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد  
 ليس الا بالقدرة اما التوحيد فيما عداه فله امكنة اخرى ولذلك بلغت ايضا الى  
 حد على الوحدة في صفات الاحداث روي اعلى من اعتقد كون العبادة خاليتين  
 لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاقل خالفا لعالم الكون والنفق قال  
 \* والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التامع \* سمي لانه مبني على فخر  
 التامع اوله بانه يستلزم تمانع الالهيين عن الالهية ولا يخفى ان ذلك البرهان  
 لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد الا ان يثبت استلزام الوجود  
 لصفة الصنع قال \* المثالية بقوله تع \* اراد ان المشهور في ذلك بين  
 المتكلمين برهان التامع المثالية بفعل الاشارة اليه بعض مشهورا ووجه  
 الاشارة ما ان المثالية بقوله لا يقال الملازمة قطعية انه وبنه بانه الى المشهور  
 على انه غير مرصني لانه بنحو عليه ما ذكره وجعله مثالية لان ظاهر النظر لا يطابق  
 وقوله \* واعلم ان قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فاجتهدا عينا \*  
 توجبه للآية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظر فلا مخالفة بين جعل الآيات  
 اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية وقوله \* وتقريرة \* اي تقرير البرهان

اعترض على قوله وهذا التوهم اتى في قول هو الله احد هذا  
 اي قوله تع هو الله احد لا قوله لو كان فيها آلهة  
 الا انه لانه لو اراد فيه الوحدة في استحقاق العبادة  
 لا يلزم قوله بعبادة بل المراد الوحدة في التامع  
 على الاستغناء لعدم الالتفات  
 بهذا الكلام مبني على الفرق في بين الصفة الاحداث والافعال  
 صفة الصنع

لما لا يثبت  
 انما لا يثبت  
 انما لا يثبت

المثالية ولا يبرهان الملازمة قطعية لما عرفت قال \* لا يمكن بينهما تمانع  
 بان يريد احدهما حركة زيدا والاخر سكونه او بان يريد احدهما حركة زيدا ويريد الاخر عدم  
 ارادته وقوله \* لان كلا منهما امر ممكن في نفسه \* اما ان يريد به امكان الوجود في  
 نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يريد به امكان  
 الوجود بغيره فيجب مطلقا وان كان السكون امر محتملا وقوله \* اذ لا تضاد بين  
 الارادتين \* بزيادة بين تعلق الارادتين فانها يصح ان يجتمعا في مراد واحد  
 التضاد بالنفي لان التعلق بمفهوم يكون في ذاته في السعفات كما يستفاد من قول  
 قال اي لانه افع بين تعلقهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاح لان التضاد  
 يجوز ان يحصل في محليين فلا حاجة الى نفيه وايضا لما منع من الاجتماع لا يتصور في  
 التضاد فلا كفاية في نفيه لم يندبر قال \* والا فليدبر بغير احدهما \* بغير احدهما  
 لازم على كل من سنى الزيادة لانه اذا تحقق مراد كل منهما لم يجر كل منهما لان اذ  
 سنى يستلزم ارادة عدم حده فيحقق مراد كل ينفي مراد الاخر اعني عدم التضاد  
 وبه عرفت ان الاولى ما يثبت ما يقال وان التفصيل ليس كالأجل واعلم ان العجز  
 عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يثبت في العرف بغيره او العجز عن الممكن لا نقض وتعلق  
 ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال ان يتحقق مراد وبقوته على الغير وقوة  
 مقتضى ارادة الغير ما ينفيه او نفي ارادته وبهذا انه منع لزوم العجز لان  
 حركة زيدا او اصدار مراد الواجب بسبب سكونه فلا بدخل تحت القدرة فكذلك عدم  
 تحقق مراده بتحقيق ارادة غيره عدمه بسبب عجزه او نقصان لانه بارادة الغير عدمه  
 استحلال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة  
 بسبب مقاومة الغير سمي بغيره بخلاف ما اذا امتنع لارادته حده لا ذلك  
 العجز ليس نقصا بل لا يثبت بغيره وبهذا انه منع ايضا ان ينقض بصفاته تع فانها  
 ممكنة ومقتضاة لذاته والا كانت حادثة فهو اراد عدمها لكونه ممكن مقدور  
 فان تحقق عدم الوجود اجمع النقصان وان لم يتحقق واحد منها لم يجر العجز  
 او تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة  
 الغير على ان كون المذكور نقضا لغيره اوضح لان الجارح في الصفات ليس بعينه الغير

اي  
 علة  
 الحكيمة  
 الحكيمة  
 الحكيمة

يعني ان الاحكام التي هي عبارة عما يقال ان  
 انما هو في كونه التامع من تفصيله  
 عرفت ان الاحكام التي هي عبارة عما يقال ان



هذا هو الحق لا يرد عليه

المذكور بل احد شئى الترويد فيه العجز او تخلف المعلول عن سببه الشانه بمحلها ليس  
المذكور فان احد شئى الترويد فيه العجز فقط ثم انه يمكن فاته برهان التامع باجماع  
ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما بلزم اجتماع عليتين مستقلتين على معلول  
واحد وان وجدت باحدى الارادتين لم يلزم الآخر ثم اعلم ان الآلة التي يجمع ما سواه  
لا يمكن واجبان والا فهو آلة للممكنات واستحقاق الالهية للممكنات  
بان يكون الآلة قادرا على الممكنات فذرة ثامة ولا يمكن تاتي الممكن عليه وانما ان قابلية  
واجب آخر فلا يوجب نقصا في ان يكون الله للممكنات فتوجب له واجب مما لا يوجب  
امر قطعي انما يوجب اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخرج الصاوي المضدوق المعجزة  
والسنة مع العلم والسنار الطريق الاقوم قال \* لما فيه من كثرة الاحتياج \* لانه  
يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفة والاحتياج باني  
الالهية وفيه بحث ان المتاني لها احتياجهما في الوجود والصفات الذاتية وما  
مطلقا فلا قال \* فالتعدد مستلزم لامكان التامع المستلزم للمحال \* اما صفة  
التامع او الامكان فيكون محالا او رويته ان عدم المعلول يلزم واجب مستلزم للمحال  
وعدم عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظر الى  
ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزم باعتراف وجوده ونقصه  
الواجب فوعدى ان المستلزم للمحال محال معناه ان المستلزم في ذاته للمحال محال  
قال \* واعلم ان قوله \* هذه اشارة الى ان جعل الآلة اشارة الى ان التامع  
غير مرضي وهذه اشارة من الكشف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما  
وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه  
وحده لقوله الا الله فان قلت لم وجوب الامران قلت اعلم ان الرعية  
تقتضي تدمير الممكن لما يحدث بينهما من التغايب والتاكيد والاختلاف وما  
طريقة التامع فلتدركه فيهما تجادل وهراد هذا كلامه والاية احتيال آخر  
ارجوا ان يكون صوابا والمهدي به ممد يا مشايخ و بهم انها بين الشك وصحة  
انه جيد بانه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لغت السموات والارض  
يشوم الشرك وانما بقي السموات والارض ببركة خد السموات عن الشرك

هذا هو الحق لا يرد عليه

قوله المستلزم للمحال  
المعلول الاول  
نسوة

في ذاته ان المستلزم

ان جعل الآلة اشارة الى برهان التامع مرضي كبري  
الاصحاب ان يقال هذه اشارة الى ان جعل الآلة  
برهان التامع غير مرضي

فيه ان هذا السبب يحسن فضلا عن كونه صوابا  
لكنه يفسد كونه اشارة الى التامع

هذا هو الحق لا يرد عليه  
قوله المستلزم للمحال  
المعلول الاول  
نسوة

هذا هو الحق لا يرد عليه

قال \* والامارة عادية فان قلت العاديات بقبليات كالعلم بوجود الجبل الذي  
كان امس فلم جعلت الحجة اقناجته قلت العاديات بقبليات بقبليات في الشاهد اما  
في الغائب فافادته بقبليات على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المتاني لميقين  
على ان العاديات اذا كانت اقلية لا تقيد اليقين انما تقيد اذا كانت اقلية  
قال \* ولعل بعضهم على بعض \* في سورة المؤمن وما كان معه من آية اذا ذهب  
كل آية باخلاقه ولعل بعضهم على بعض بسرها السد يصفون قال الكافي لذهب  
كل آية باخلاقه لا يرد على واحد من الآلهة بخلف الذي خلقه واستبد به وانما بينك  
كل واحد منهم متميز من ملك الاخرين والطلب بعضهم بعضا كما نرون حال ملك  
الدنيا مما حكمه منابرهم وهم متباينون وحين لم نروا اثر التمايز المالك والتغاييب  
فاعلم انه آله واحد بهد ملكه كل شئى قال \* والافان اريد الفضا وبالفعل  
اي جوهرا عن هذا النظام المشاهد \* اي ان لم يكن الحجة اقناجته فلابد ان اريد  
آله وفهم الفضا بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد \* وان اعدم الظاهر لان  
التامع والتغاييب في العادة لا يفضي الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلاف  
المراد في الحجة الاقناجته لكن باحتمال شئى ثابت مشترك لهذا الشئى في وجوده  
فلهذا لم يترفع له قال \* وان اريد امكان الف واة يمكن ايراد امكان الف و  
مع ارادة احدهما المفظ عنه والآخر مراد الف و فيلزم محال فظن كما يمكن ايراد  
امكان الف ومع الصلاح لا يمكن ارادة احدهما الصلاح والآخر الف ومع انه  
يجب تحقيق مراديهما والالم يكونا التامع وقوله \* فلا دليل على انتفاءه \* ملحق  
بطلان التامع فان قلت المنع طلب الدليل لا يقيد قلت المقام مقام  
المنع فتم الدليل مباينة في وروو المنع وقوله \* بل النصوص شاهدة \* للفرق  
عن المباينة في قوة المنع بنقي الدليل الى المباينة فيها بقبليات الشواهد على ثبوت  
الامكان وكفى دليلا على امكان الف و امكانها قال \* لا يقال الملازمة قطعية  
يمكن له تقدير ان احدهما انه فرض صانع لا يمكن بينهما تمنع في الصنع \*  
فلا يتحقق مصنوع ودفع بان امكان لا يستلزم قوة حتى يلزم انتفاء الصنع  
فيكون وجود المصنوع متوافقا وتمايزهما لا يفرض صانع لا يمكن التامع

اي  
بغير  
ان  
يكون  
العلم  
بغير  
العلم

هذا هو الحق لا يرد عليه

قوله المستلزم للمحال  
المعلول الاول  
نسوة

في ذاته ان المستلزم

ان جعل الآلة اشارة الى برهان التامع مرضي كبري  
الاصحاب ان يقال هذه اشارة الى ان جعل الآلة  
برهان التامع غير مرضي

فيه ان هذا السبب يحسن فضلا عن كونه صوابا  
لكنه يفسد كونه اشارة الى التامع



بمنها فبكون عاجزين فلم نحقق صنع ورح وقوه بمنع لزم بغيرها بل يجوز ان يكون  
العاجز احدهما فلا يكون الا صانعا واحدا لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى  
وهو وحدة الصانع لكن الشك في صحة حمل القرآن عليه لانه اعلى من ان  
يشتمل على دهمي ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مفضا قال \* علي  
انه برد منع المازاة \* حاصل العداوة ان هذا التفسير بعد ما ذكر من بطلان  
كون الآية تجزئ قطعية في فناء السقوط لانه منع الشك على صرف النظم عن  
الخطاب بغيره فليعلم ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما سبق على العداوة منع المازاة فلا معنى  
لا يرد بعينه في العداوة ولا يحتاج الى ان يجاب عنه بان السابق جواب  
بني على حمل الاستدلال على عدم النكاح بالفعل والعداوة جواب مبني على  
حمل على اتي معنى شئت ويجزأ ايضا ان الاستدلال امكان التامع عدم كون  
احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوكل بعدم كون احدهما صانعا  
الى عدم مصنوع ثم التمسك به الى انتفاء التعدد وقد تمكنت بما مضى من  
امكان اختيار امكان الف وان دفع العداوة باختيار الشك في قبيل  
يمكن مع حمل الف على عدم النكاح ان يؤول المازاة قطعية لانه لو تعدد الوجه  
لم يكن العالم والا لا يمكن التامع المستلزم للملح لان امكان التامع لازم للمجموع  
الاخرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن  
شئ من الاشياء حتى لا يمكن التامع وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم  
عدمه بل ان كونه واجبا قال \* فان قيل مقتضى كلمة لو \* يرد ان نظم الآية  
ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من انه قطعي او افتدائي فلما بحث السابقة  
بمعزل عن التخصيص ورح ان محصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ما  
سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يغنيك عن ثبوت تصحيح  
الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الآية لانه لا اعلى انتفاء الالهية في الازمنة  
الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء في الماضي  
ثبت الانتفاء مطلقا او الحوادث لا يصلح انتفاءه ولا يوجب عليك انه انحراف  
عن سبيل السبيل فثبت ولا تقع الا الدليل وقوله \* فلا يفيد الا الدلالة

و علی جواب آخری اس سوال بقولہ لا یفعل الممازرتہ

في قوله وان اراد المكان الف حيث قال  
كان الاوة المكان الف وانه حيث قال  
التمكن وما مضى لجام الخيال في الخيال في الخيال  
التمكن وقدره حسن من هذا فغيره  
ولي

فصل فی فضل  
منکر هذا الكلام لا يقدر على  
البيان

۵۲۱

علي ان الله \* الاولى فلا يفيد الا ان \* قوله نعم بحسب اصل اللغة لكن في بعض من حيث  
قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل الكثير الراجح فعمل اسمي لوني لا يستلزم  
ايضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه اسمي منطقي وروى المحقق  
الشيخ يوسف بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال  
ايضا من اللغة الا ان الاستيعاب هو الاول قال \* هذا ينصرح بما علم التراما \* لم يرد  
الا التزام البراني حتى ينشئ فيه وينبغي بيان كنهه في الا ان يقال تركت لفظيها  
وهو انحرز عن الفظة او الضميمة لا وثوق عليها وبحسن ان يكون انوصفت  
رعا الظن المترادف اذ لو كان مرادها الواجب لكان ذكره تكرارا محضا ويمكن ان  
يقال كني فائدة لذكره مع فظة صحت اطلاق القديم عليه نعم وليكن على ذكر منك  
ينفعك في كثير مما يوفعت في ظل الامامة دون الافادة وكنهه اراد بقوله  
هذا انصرح بما علم التراما التيبة على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب  
عن اقامة البرهان على القديم قال \* اذا الواجب لا يكون الا قديما \* دليل  
على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله هذا انصرح بما علم التراما حتى ينتج انه  
لا يتم لان الدليل لا يفيد الا لزوم في نفس الامر وهو لا يفيد به التراما وان  
الواجب كالقديم من لوازم الله نعم فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون  
الذات المشتمل بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل اخر على انه القديم وهو ان هذا  
الذات لا يكون الا قديما وبثوت وحدته ايضا يدل على قدمه والا لكان لصانع  
فلا يكون صانع العالم واحدا ففائل \* قوله \* اذ لو كان \* امي الواجب حاد  
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غير ضرورة \* يريد به والسالي بط والالم  
يكن محدثا لجميع مساهه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى  
ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان  
بنتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم  
والاخض مترادفين ولو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب  
لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح  
القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرج عن عدم الاستفادته لكن فيها ذكر

طی لایزم من تصور مفهوم الواجب تصور مفهومی  
رغبتی

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي هدانا لهذا  
الذي كنا لنهتدي لہ  
والصلاة والسلام على من لا  
نبي بعده

وجه ان قوله اذا لم يجب من عاقل لقوله  
 صيد ان قوله اذا لم يجب من عاقل لقوله  
 يخرج ما حكم الترخا لا لقوله حكم عاقله ان الترخا  
 استاء

ولا يثبت عليك انه اذ اذعن القدر  
بعد ما عرف ان المرحوم قد  
استأخر على نفسه اليه  
بما علم منها

بما علمت  
 او المكنة ان لا يكون معلوم الثبوت في ضمن  
 فيه ان يكون الخبر معلوم الثبوت في ضمن  
 انما لا يثبت فيه او يكون الخبر مجهول الثبوت  
 من كل الوجهين ب. بل لازم للخبر

د. محمد علی شریعتی



من قول البصيرة وبقوله عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء  
فكل من من مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما معنى مغايرا لما ذكره نظر لما اذا ان  
يكون صاحب البصيرة ممن ضمن الترتيب بين المشا وبين قال \* وانما الكلام في  
النسبة التي يجب التصديق \* اي الترتيب فيه فان بعضهم على ان القديم هو لصدق  
على صفات الواجب ولا يستلزم في تعدد الصفات القديمة ولا في تعدد القدماء  
مطلقا وفيه ان تعدد القدماء هو واجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب  
لذا ان كان عند الحاجة عند المتكلمين الحديث وهذا في المعنى قول بتعدد القدماء  
القديمة الا ان ينزل من القول بان الحديث هو الحديث الى القول هو الامكان  
وقوله وانما المستحيل تعدد الدوات القديمة \* الاولى انما المستحيل وجود الذات  
القديمة او انما المستحيل تعدد الذات القديمة فافهم قال \* فنخرج بان الواجب  
الوجود لذاته هو الوجود وبقائه اقوله منشأه اما التلبس في من القول  
بامكان الصفات الموجب بحدوثها بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث واما  
التلبس اما تحريك الاول فبان بقال لما كان الواجب لذاته بمقتضى الواجب  
بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده بالتحليل من حقيقته وانه واجب بموصوف  
بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضا هو وجوده واستقلاله به وضع  
احدهما مكان الاخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل ان الصفات  
واجبة لذواتها لم يمكن للفائل ان يجيب عنه بشئ وبظهور التلبس واما تحريك  
الثاني فبان بقال لما كان اقتضا الواجب وجوده وجعل وجوده واجبا لهم  
ان اقتضا هو العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وخرق بينهما بان اقتضا  
الواجب وجوده بوجوب غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضا هو وجود  
العلم بوجوب احتياج العلم الى موجود غيره قال \* واستدلوا على ان كل ما هو قديم  
فهو واجب لذاته في الكلام بجزاي استدلال على وجوب الصفات بانها قديمة  
وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانها لو لم يكن واجبا  
لذاته انه قال \* ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية \*  
لم يوجبوا من قيام الوجوه بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الواجب لزم عبادته

و... ان يكون في فهم ان هذه الصفات هي الذات  
... الى ما عد الصفات واما عند احتياجها فيقول  
... لا يمكن ان يقال لا تعدد للقدماء تحت ذلك و...  
... و... عند فهم فيها بين الصفات والواجب  
... الذات في ارادة

... الصفات الى المفرد فيه ان هذا لا يقتضي  
... والاستحالة في تعدد الصفات القديمة  
... زاه

خلق

بخلق البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حتى وفهم في القول بعدم بقاء الاعوام  
ولا يخفى ان كلام المعترض لو لم يطل قدم الصفات ايض لم يكن الدليل في نفي القدم  
ايض فان قلت لا اعتراض يرد على قدم الصفات ايض ولا يخص بوجودها فلم  
خص قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة في وجودها لا في غير  
بتقدير كونها واجبة قال \* واجابوا بان كل صفة هي باقية بقاء هو نفس  
تلك الصفة \* بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقيا بقاء هو غيره اذ لو كان  
عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرو عليه ان صيغة  
الباقى تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجديده  
البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضا واللفظ  
زيادة مبداء الاشتقاق قال \* وهذا كلام في غاية الصعوبة \* اي القول بتعدد  
الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه منافي للتوحيد الذي هو اصل الايمان  
بخلق القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا يثبت في الاقوالهم  
بان ممكن فهو حادث وهذا ليس ما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه لالزام  
مخالفتهم فلا ينبغي في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالاتي من السجدة الى  
الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله \* والقول بامكان الصفات  
انه في بيان صعوبة القول بوجودها فقال في توجيهه ملك \* ولك ان تجمل  
قوله \* وهذا الكلام في غاية الصعوبة \* بمعنى ان الكلام في صفاته مع كلام في غاية  
الصعوبة لانه لا يصح القول بوجودها ولا القول بامكانها وقوله \* فان زعموا \*  
ان شب هذا المعنى وكان جزاء الفاعل بتعدد الواجب لذاته نوبتهم ان المستحيل  
تعدد الذات الواجبة لا تعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات  
واجبة فيها ساء على ما قيل في قدم الصفات وقوله \* وسبأ في لهذا زيادة  
تحقيق \* يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غير  
قال \* الخ القادر العلم السميع البصير الشافي المريد \* اجري عليه مع هذه الاسماء  
مع انه يمكن معرفتها اثبات مبادي هذه الاسماء فيها بعد ولم يكتف به لان  
الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه مع في ان الشراء

... ان يكون في فهم ان هذه الصفات هي الذات  
... الى ما عد الصفات واما عند احتياجها فيقول  
... لا يمكن ان يقال لا تعدد للقدماء تحت ذلك و...  
... و... عند فهم فيها بين الصفات والواجب  
... الذات في ارادة



القدرية في العلم والقدرة  
القدرية في العلم والقدرة  
القدرية في العلم والقدرة

وبداهته انه لا معنى للعالم بدون العلم وكذا وقدم الى مع تاجر الجوهرة عن العلم والقدرة  
في الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفلاس حيث اخرجوها اثبات  
الجوهرة عن اثباتها ليدل على ان الدليل على ثبوتها العلم والقدرة بضرورة ان يكون  
عالم قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة بنبه ففان على الجوهرة ولم يعرف تلك  
الصفات الست لان تعريفها بها فيها بعد يفتقر عن تعريفها ولم يمكن  
من تقدم ذكره يدعي اليه لان تعريفها لا يعني عن تعريفها بها لان تعريف  
المشتق لا يقيد معرفة مبدؤه او اصل المشتق على المشتق لا يوجب ان يتجلى ومباديها  
كما يشهد به اصل الكتاب على الصالحات قال \* لان بداهته العقل جازم \*  
في نفس في نفسها وادع العقل بثبوت السمع والبصر لان اتفاق في العقل ويمكن  
دفعه بان الافعال المتعلقة بالمتعلقة بالمبصرات واجابة الادوية واظهار الالفاظ  
على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر وقوله \* على ان اضداد لم تقابل  
انما يتم لو لم يجز خلقه شي من الاضداد ومنع بان الهواء خال عن الاوان والظهور  
كلها وقوله وايضا قد ورد في الشرع ان لا يحكم الدليل المذكور بان لا بد بالسمع  
فلا يجوز تولد منه تلبس لولهم ولا يروى على جعل التوحيد ما لا يتوقف عليه الشرع ان  
لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع او لم يكن الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حقي  
لانه ليس من الهى لا يقول ببيت المعجزة انه من الهية وجعل الكلام ما يتوقف عليه  
الشرع لا يتجلى عليه ان كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالاسماء فلا يتوقف على الكلام  
لان ثبوت شرع فينا عليه السلام بالكلام لانه مستند الى القرآن قال \* ليس  
بعرض بل بانه على جواز التصريح بما علم ضرورة لم ينصف اليه هنا وما على ثبوت  
السمع والا ففقد علم انه ليس بعرض ونظيره من وجوب الوجود ولقد سلك  
الشئ في نفي العرضية طريقا بعيدا مع ان ههنا طريقا اقصر منها ما ذكره في شرح  
المواقف ان العرض يحتاج الى محدد والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها  
ان العرض يتبع في التميز والواجب ليس بمتجز ففلا عن ان يكون تابعا فيه لانه  
يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان محدد ان كان  
واجبا تعدد الواجب لذاته \* كما قد يكون اولي بالحدوث والاختفاء

وسيجي وجه الجمع بين الثاني والثالث في بحث الصفات  
والثاني في الاشياء

في عدم العلم

في ان مسائل ان يقول انه لا يجب شي من اوجوب  
في نظر في الجواب ان ايجاب الاضداد وور  
ان يكون مختلفا بل على السمع والبصر

اي ومنع عدم جواز خلقه شي من الاضداد

الزمن في الجاهل

في الاول

الاول في العلم والقدرة  
الاول في العلم والقدرة  
الاول في العلم والقدرة

القدرية في العلم والقدرة  
القدرية في العلم والقدرة  
القدرية في العلم والقدرة

في ان الاول في نفي العرضية عنه نفي صفة لانهما متشبهان لا عرض وكما ان اجنبي الى نفي  
كونه عرضا لانهما اطلاق النور في الشرع عليه نفي عرضية وكان الاول ان يقول  
وليس بصفة لان العرض اخص منها الا يقال لصفة نفي عرضي قال \* فيكون  
ممكن \* فيكون من جهة العالم فلم يصلح محمدا للعالم قال \* ولا بد من نفي بقاءه \* فخرج  
الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فلو اوجب ليس بعرض والدليل على ان  
العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به او لا معنى للعرض بقاء سواء  
يقدم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله \* ولا بد من نفي \* معنى ان  
هذا الدليل مبنى على ان الله اما الملازمة فبينة على ان بقاء الشئ معنى زائد  
على وجوده واما بطلان الثاني فمبنى على ان الفهم معنى التبيين في التجرى كخرج  
به وقوله والحق بهان بطلان مبنى كل من المقدمتين كذا الحق ولا تنفع من زل  
في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشئ معنى زائد اعمى وجوده انه زائد عليه في الوجود  
لا في مجرد المفهوم والا في ذكره من الحق لا يقيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل  
الى التكرار فمن قال في هذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد  
المرموم في نفس حتى يكون عرضا وهو مرمى على ان يكون على الشرع شيئا قال \* والحق  
ان البقاء استمرار الوجود اذ قال الشارح الاصفهاني في لفظ البقاء في الواجب  
امتناع عدمه وفي الحادث مقارنته وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول  
وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس  
مباركة عن وجوده في زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره السمس  
ينقص بقاء الواجب وان لا يمكن فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لابد  
من الوجود في الزمان الثالث بستم ما ذكره من مقارنته الوجود لاكثر من زمان واحد  
بعد الزمان الاول لان يقال مراد الزمان الاول زمان الحدوث وهو  
زمان الوجود عند المتكلمين فيكون في البقاء الزمان الثاني للوجود قال \* وان  
القيام هو اختصاص الناعت في اوصاف الباري تع \* يعني لانفاست  
بين قيام الصفة بقاء العرض كما يشهد به بداهة العقل وقيام الصفة ليس  
المتبعة في التميز لاختصاص الناعت فكذا قيام العرض ابيهة عرف ان

وسيجي وجه الجمع بين الثاني والثالث في بحث الصفات  
والثاني في الاشياء

في عدم العلم

في ان مسائل ان يقول انه لا يجب شي من اوجوب  
في نظر في الجواب ان ايجاب الاضداد وور  
ان يكون مختلفا بل على السمع والبصر

اي ومنع عدم جواز خلقه شي من الاضداد

الزمن في الجاهل

الاول في العلم والقدرة  
الاول في العلم والقدرة  
الاول في العلم والقدرة



قال يعني ان تفسير القسام بالنعبة في التجز غير مطرد في وصف الباري و قد دفع  
 بان التفسير بقيام العرض لا المطلق القسام لم يترك ما لا يعينه و قوله نعم منكم  
 يريد منكم الحكماء ولا يخفى ان المتبادر منكم المتكلمين فالاولى بتفسير  
 الحكماء و قوله لا اذ انواع الحقيقة لا تختلف بالاضافات \* ولان السرعة  
 الباطنة فاجلان لا اشتداد والضعف فلا يملكه فان فصلين للحركة لان الفصل  
 لا تقبل الاشتداد والضعف قال \* ولا جسم \* في المواقف ذهب بعض  
 الجاهل الى انه جسم فالحكمة اي موجود واخرون الى انه قائم بنفسه ولا نزاع معهم  
 الا في التسمية وما اخذوا التوقيف ولا توقيف ههنا والجسم هو جسم حقيقة  
 فقبل من علم ودم وقبل هو نور مثالا كما تسبكه ايضا قال \* اما عندنا \*  
 ان كان الشيء طيب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يخفى فيه قوله واما عند  
 الفلاسفة وان كان على مذهب الحكماء وهو بعيد فلا يصح قوله واما عندنا قوله  
 قوله \* ولا جرم \* على معنى ولا يابطن عليه الجرم ليعبر بهذا التفصيل بعد  
 كل البعد على انه لا يصح جملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل في شيء مما يطين عليه  
 الجرم فان وجد نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحدة ففاسد والبدل الثاني على ان  
 الجرمية عندنا انما يتم لو لم يكن جرم لا يكون جرم جسم ومع ذلك تنفي كونه جزءا  
 جسم لا بد له من ويل وبكسر البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزءا  
 الجسم ولا يصح ان يكون المبدأ ما يصلح ان يكون جزءا جسم والا لزم كبحر الواجب  
 جدا او الزجج لا مزج واما يقال انه لا يصح ان يكون جزءا لا تجزى والا لكان في  
 غاية الخفارة برده ان الصغر انما يجب المقارنة لان اثار حقة في جنب  
 اثار العظم اما لو كان الصغير مع صفه مبدأ لجميع العالم كان غاية في العظم  
 قال \* واما عند الفلاسفة فلا نسهم وان جعلوه اسما للموجود لافي موضوع انه  
 يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان لم يعين عند  
 بسنفا واحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لافي موضوع جرم اكان او متجزا  
 والاخر من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان اظا من تفسير الممكن الى الجرم  
 ان لا يكون من قبيل وضع اليتد موضع المقيد ومن تفسيرهم اياه بالمهيئة

والاخر من الجمع بين الحقيقة والحجاز

فان قيل قد ورد في كلامهم

الجم

فان قيل

الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع فقوله \* كلهم جعلوه اياه \* استدل  
 على المعنى الثاني بمرتين فلا بد ان لا حاجة الى قوله \* واما اياه المهيئة الممكنة \* على  
 انه يصح ان الجرم اسم لما يزيد وجوده على ما يثبت فبديل على نفي الجرمية بوجوده لان وجود  
 الجرم واجب عين ذاته عندهم وليس له ما يثبت وجوده وقوله \* اما اذا اراد بهما  
 القام بذاته \* فيه اشارة الى معنى اخرين للجسم والجم مرعى رابع للجرم ومعنى  
 ثان او معنى ثالث للجسم لا يمنع ثبوتهما مع والى المنع عن وصف الباري بالغير  
 الاخرين من حيث التوقيف واهتمام معنى باطل واهتمام له فقط مع الجسم والنعبة  
 لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي ان يقال مع تبادر  
 الفهم الى المترك والمترج والممكن يكون قوله \* الممكن اشارة الى مذهب الحكماء قال  
 \* قلنا بالاجماع \* اقول كلمة التوحيد شهدت باطلا في الموجود فان ثبوت لاله الا  
 السع بتقدير لاله موجود الا انه قال \* \* الموجود لازم للواجب \* لا اختصار  
 له بالواجب بعد ثبوت التوافق بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها  
 الا ان يقال المراد بالواجب مفهوم لا لفظ واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب  
 كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم يكفي ان يقال ان السع بزمه الواجب والقديم والموجود  
 ويكفي في الاذن اطلاق لفظ المذوم وقوله \* واما لاهم معناه \* معناه وما يلزم  
 معناه معناه فمعناه فاصل او مقول تأمل تعرف معناه قال \* وفيه نظر \*  
 من وجوه الاول منع التوافق للقطع بتغاير المفاهيم والثاني انه ان اشترط  
 في توهم التوافق المساواة فالقديم اعم من الواجب وان سلم التساوي فيها  
 اعم من السمع وان اكنى مجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه  
 لجعل الواجب والقديم مترادفين اذا الواجب والقديم واسد مترادفان وهذا  
 جعل الموجود مرادفا لها والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المراد في  
 اطلاق مرادف اخر والراجع منع كون الموجود المشعر بزيادة الموجود لازما للواجب  
 والحاسر منع كفاية الاذن في المذوم في اطلاق اللازم اذا اطلاق المذوم لا يزيد على فاذا  
 ثبتت اللازم والنبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كما قبل لم يمتنع في اطلاق  
 تلك الالفاظ الى ما ذكره اذ لا شك في ثبوت القديم والواجب والموجود للذات

مقتضى ان الواجب لا يمتنع في ذاته  
 مقتضى ان الواجب لا يمتنع في ذاته  
 مقتضى ان الواجب لا يمتنع في ذاته  
 مقتضى ان الواجب لا يمتنع في ذاته

فان قيل ان الحكماء استدلوا من كلمة التوحيد بان  
 تع وجود ليس بذاته انظر بل يعبر عن الاشارة  
 لانه ليس في الاشارة كتمان عند الحقيقة ولو  
 سلم فيجوز ان يكون قوله لاله الا انه بتقدير  
 لاله معبود الا انه  
 مدار التفسير انه لم لا يجوز ان يكون كلامه مبنيا  
 على مذهب

على وجه الشامل ان المعنى المذكور اذ كان زائفا  
 بل انهم يكون كلمة ما عبارة عن اللفظ فقط  
 معنى لاجل المقبولية واذا كان المعنى المذكور  
 مقول بل انهم يكون فاعله الصيغة المراجعة الى كل  
 ما انتمى الى عبارة عن المعنى في لا يجتمع  
 الى التفسير في فاعله الاول فالتفسير المقبول  
 على نظام

والاخر من كون اللفظ لازما  
 للمعنى لان كلمة ما عبارة  
 عن اللفظ فقط ولا يمتنع في ذاته  
 مقتضى ان الواجب لا يمتنع في ذاته



فقد ما شهد به اليك تكن مع اللذات قال \* ولا مضمرة في صورة الخ \*  
 تفسير المصنف في صورة بشرية جعل صيغة نسبية كالتامر واللابس والباسر  
 باسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف غير فاعل وفعال ولا بعد ان يقال اراد بهذا  
 التفسير التنبه على ان ليس المراد نفي تعلق الصورة به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفتقد  
 نفي الصورة من غير نفسه بل المراد نفي الصورة فاحفظ ولا تغفل عنه في نظائره  
 ومن الجائز ان يجعل صيغ المفعول اقية على طبعها ويستفاد منها عموم  
 النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت لنفسها الا باعطاء الفاعل لا فاعل الاخذ  
 نفي لها مطلقا وقوله لان تلك من خواص الاجسام يحصل لهما اية دليل على الطول  
 ومحصران ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها  
 فاعرف ولا تكن كغافل قال لا حاجة الى قوله يحصل لهما اية وما اعتد به من ان في اية  
 تكون اضافة فيه وحقيقة فقول يحصل لهما للدلالة على ان الخاصة حقيقة فمن  
 قيل العذر ان من الجسم نفي لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لا يحصل  
 للسطح ايض فينتهي ان يقول لانه من خواص الاجسام والسطوح الا ان يقال  
 الدليل مبني على مذهب المتكلمين التافين للسطوح والقيام العرض بالعرض  
 قال \* ولا محدود اي في حدود نهائية \* يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفته  
 كنهه لان التحديد لا يكون للسلطان قال \* ولا محدود \* لا يخفى انه كغير صريح  
 بقوله \* الواحد \* لان الوحدة نفي الكثرة وقوله \* اي في عدد وكثرة الخ  
 تفسير لقوله ولا محدود قوله يعني الخ تفسير لقوله \* لا محدود ولا محدود \*  
 على سبيل اللف والنشر المرتب قال \* ولا متبعض الخ \* نفي التبعيض والتجزئ  
 والتركيب يؤول الى واحد وكان الداعي الى نفي التبعيض والتجزئ والتركيب لهما  
 اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليهن اليه نفع هذه الامور وقد تجر  
 التبعيض على انقسام العقلي والوهمي والتجزئ على الانقسام بالفعل وهذا  
 مراد من قال بعينه في التجزئ الا عملا الى ما منه التركيب بخلاف التبعيض  
 ولك ان تريد بالتبعيض كونه مضافا اليه للتبعيض كبعض الانسان وبالتجزئ  
 كونه واجزا والى ان تقول المراد نفي التبعيض نفي اضافة البعض اليه ونفي

وبين وجه ايراد ذلك منه ان الامور المذكورة  
 لم تثبت لنفسها الا باعطاء الفاعل اي لا تثبت في الاصل  
 بغيره مطلقا

التي

التجزئ نفي اضافة الجزء ونفي التركيب نفي اطلاق الكل والتركيب فلا تكرار اصلا  
 وكما ان نفع ليس مركبا من الامور ليس مركبا مع امر فلو قال ولا مركبا لكان اقيده  
 وكان الاولي تقديم قوله \* فانه اجزاء الخ \* على قوله لما في كل ذلك اية لان تجزئ  
 الداعي سابق على الاستدلال عليها ونفي التناهي بعد نفي كونه محدودا ومحدود  
 مستغنى عنه قال \* اي المجانسة للاشياء \* يعني المراد بالمانية المجانسة  
 بعلاوة ان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون  
 سوا الا عن الجنس بل ما هما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجب  
 به عن السؤال بحسب الخصوصية الا ان يقال اراد بما هو السؤال بما كان وقع في  
 كتب الميزان في تعريف الجنس نفي ان قوله \* لان معنى قولنا بيان لعلاقة  
 قصد المجانسة بالمانية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسة  
 بفصول مقومة \* لانه بيان نفي المجانسة ولا يصح حمله لان معنى قولنا  
 على بيان نفي الوصف بالمانية لانه لا حاجة اليه بعد قوله \* اي المجانسة \* فانه  
 لان المجانسة ولا يرد ان المجانسة الواجب لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل  
 يعني التمايز بفصل لان المعنى ان المجانسة الاشياء توجب تمايزه بفصول مقومة  
 فيقتضي المجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وهذا التفسير عرفت ان قوله  
 \* التمايز عن المجانسة \* ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسة بفصول  
 مقومة لان التمايز لا يتعدى بعين بل التمايز فلا تميل في التميز والاولى ان يجزئ  
 قوله لا بالمانية لانه لا يستل عنه بالانه اما لسؤال عن الماهية المشتركة وهو  
 نفع متزه عنها توجبه كانت او جنسية او عن الماهية المختصة وهي وان قيل  
 بها في حقه نفع على مسلك المتكلمين لكن كنهه نفع غير معلوم لاحد حتى يتأني السؤال  
 عنه بما والنسك يكون ما هو سوا الا عن الجسم بقول السكاكي لا يناسب ادب  
 المقام لانه ليس جف يستدعي فضلا وايضا لم يخص السكاكي السؤال عما بالجسم  
 بل جعل لسؤال عن الوصف ايض فقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه و  
 اثبات بطلان التركيب العقلي لا بسعة المقام قال \* ولا بالكييفية \* في شرح  
 الموافق اتفق العقلاء على انه نفع لا يصف بشئ من الاوضاع المحسوسة

التي في المقصود  
 الثاني من المواقف الخ



بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللمس والرائحة والالوان مطلقا وكذا اللذوق  
 الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الجهد والحزن والفرح ونظائرها فانها  
 كلها تابعة للمزاج المستند للتركيب المتألف من الجوهر الذاتي واما اللذة العقلية  
 فنظام المليون واثبتها الفلاسفة بهذا المعنى فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب  
 ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من نواحي المزاج والتركيب الا ان يدعى  
 ان اللذة ايضا من نواحي المزاج والتركيب قال \* ولا يمكن في مكان \* انما ذكر  
 قوله في مكان مع انه يعني عنه ذكر النكاح في النكاح لا يمكن الا في مكان فيصير مجازا  
 انتهى روي على الجسدية التافين عنه كل مكان سوى المكان العدمي او فنيته بهم  
 حصل النكاح على الاقدار فان نفيه كقول \* لان النكاح عبارة عن نفوذ بعد في بعد  
 آخر متوهم او متحقق بسموه المكان \* قدم المتوهم لانه مذهب المشككين وهو  
 كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور بوجوه صفة للنفوذ لان النفوذ  
 منتقم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله بسموه المكان إشارة الى نفسه المكان  
 في اثبات نفيه النكاح وهما يتحدان احدهما ان التعريف يقتضي ان يكون المتكلم  
 هو البعد لانه ان قد مع ان المتكلم هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله  
 بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد من العبارة جدا  
 ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر كان اقرب الى التأويل فافهم وثانيها ان  
 التعريف يصدق على ما ليس يمكن لا محالة لانه يصدق على نفوذ بعد جسم  
 في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنفوذ للسطح الباطن لما نفذ  
 فيه مع انه ليس يمكن عند المشككين والحكماء الجاهلين بان البعد القائم  
 بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بجليتها في البعد الموهوم كما هو عند  
 المشككين مع انه ليس يمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بجليتها في البعد المحقق عند  
 القائلين بوجوه الخلاء مع انه ليس يمكن عند المشككين وغيرهم من الحكماء \*  
 القائلين بان المكان هو السطح وتحقق المقام ان النكاح عبارة عن نفوذ  
 بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن للمماس بجميعه لجميع السطح  
 الظاهر للمماس ونفوذ البعد يعني ماسة السطحين بينهما واما البعد المحرور

وحيث

بسموه المكان

يعني ان النكاح عندهم هو نفوذ ابعاد

يعني انه من افعال  
 المعروفة عند غير  
 المشككين

القائم

بسموه المكان

النفوذ بنفسه ونفوذ المتكلم فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لا تعاود ذلك  
 البعد المحرور وذلك بالمتأصل واما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى  
 فليس للممكن معنى واحد بل معان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له  
 بجميع معاني المعاني قال \* والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند  
 القائلين بوجود الخلاء \* لا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد وعند الكل  
 انما الخلاف في وجود الخلاء فالواقف ان يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم  
 بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه ايضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال  
 تأويل ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند  
 ارباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شئ من افراجه  
 فتأمل ثم التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء او تركه  
 ذكر الوجود لا يمكن جعله صفة للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من القول  
 به محققا او موهوما اعلم ان المكان عند العامة ما يجمع الشيء عن النزول لمكان  
 الحيوان هو الارض عندهم وكون الهواء المحيط تحتها منع جسم صغير جدا كغيره  
 النزول كان مكانه وعلى هذا اجاز ان يكون المكان نقص عن المتكلم بخلاف المكان  
 بالتفسير السابق فانه لا يجوز ان يزيد او ينقص بل يجب ان يوصي المتكلم  
 بوصف في النكاح على هذا المعنى يصح ايضا قال \* النكاح اخذ من الخبز \* فلو نقي  
 الخبز كان النقي وقوله لان الخبز بعينه ان لا مخالفة في مفهوم الخبز كما في مفهوم  
 المكان وليس كذلك لان الخبز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح  
 او البعد المحرور المحقق والخبز عند المشككين بمعنى ذكره ويكون الخبز اعم من المكان  
 عند المشككين حتى لا يجعل الخبز الفرد متمكنا بل منجز لم تجده الا في كلام الشر  
 واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الخبز والمكان قال \* فبذلهم قدم الخبز  
 هذا لا يتم على تقدير كون الخبز فراغا موهوما او لا قدم لما اوجوه وله وكونه محلا  
 للحوادث باعتبار كونه محلا للخبز الحادث وانما جعل الخبز حادثة لانه اذا  
 كان الاثني منجزا والخبز حادثا يجب ان يكون هناك اجزاء غير متناهية  
 بنجز في كل زمان في جز فبذلهم ان يكون محلا لخبزات قال \* وايضا اما

حتى لو وضعت الدقة على راس قبة بمقدار  
 درهم لم يجهل مكانها الا انقدر الذي يتبعها  
 وعلى الخلاء

فيه



ان يساهى الجزاء قبل هذا الزيادة لظهور البطلان على جميع التقادير والا فلا  
يتصور زيادة الشئ على جزئه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل  
مبنى على تناهى الابعاد والالغاز ان يساهى الجزاء الغير المتناهى ثم يلزم التفرق  
لكن الكلام في لزوم التناهى قلنا على تقدير عدم التناهى جازا بعض ان ينقص التناهى  
عنه ولا يلزم تناهى لان غير المتناهى يجوز ان يكون انقص عن غير المتناهى انما  
المتنوع نقصانه بمقدار متناه ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهى او التفرق وذلك  
لازم سواء قلنا بعدم تناسى البعد او لا فالمتنوع على التناهى تقديره لا دليل بال  
الدليل و الفرق بين التناهى الدليل وبين التناهى تقديره ولو كان الدليل متناهى  
على تناهى الابعاد يلزم التناهى على تقدير الزيادة بعض ثم جريان الزيادة في الجوهر  
الفرق محل نظر اذ المسألة الزيادة والنقصان من خواص الكم ولا يكتفى للجوهر  
الفرد قال \* واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة \* كما كان فيما بينهم تثنى المكان  
والجهة معا اشار الى كنهه ترك الجهة وهي ان تثنى المكان يستلزم وفيه بحث  
لان تثنى المكان انما يستلزم لو كان الجهة حد المكان او نفسه اما لو كان حد الجز  
الاعم من المكان او نفسه فتثنى المكان لا يستلزم نفسه قال \* ولا يجزى عليه زمان  
الى لا يعين وجوده بزمان فان الجزان على الشئ يستلزم بمعنى تعينه - منه قوله  
الشيء المصدر لمحدث الجارى على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل  
انك تقول ضربت ضربا او ضربت فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده  
نع بالزمان لانه لا يتعلل بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان يال  
وجوده غير قادر متدرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن  
والاول بسى زمانيا والثاني واقعا ومثل هذا الشئ لا يوجد بدون الزمان بحد  
الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود و الفرق بين  
كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده مع ثابت مستمر مع الزمان  
لا فيه بخلاف وجود زيد فانما في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا  
الزمان لتعلقه بامور منطبقه عليه وكما ان الزمان لا يجزى عليه نع لا يجزى  
على صفاته العينية وقوله لان الزمان عندنا يعني به الاشعة فانهم قالوا

بمعنى ان كنهه في جهة يستلزم كنهه في مكان فتثنى المكان  
عنه يستلزم تثنى الجهة فلا حاجة الى ان يقال ولا في جهة  
من الجهات كما في بعض الكتب الكلاسيكية

هو متجدد معلوم يقدر به متجدد وبهم ازالة لا يهاجم فالزمان غير متجدد فربما يكون  
الشيء زمانا شئ عند احد ويكون الشئ الثاني زمانا لشيء الاول عند اخر فقد  
يقال جاء زيد عند محي عمر وجاء عمر وعند محي زيد وهو ضعيف لا يوسع المقام  
بيان ضعفه وانما اوفهم فيه عدم الفرق بين علانية الوقت والوقت  
ووجه قوله \* وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة \* مع انهم جعلوه  
مقدار حركة الفلك الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات  
مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم او بالذات  
ويخبر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله ذلك ايضا المقدر  
على الملاحة فان ما يقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان  
جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض ولم ينفذ الى مذاهب ثالثة اخرى  
اكل ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجزى عليه عدم وانه  
الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم اعظم اعظم ان قوله \* لا يجزى عليه زمان  
لا يراد به الا احد المعنيين كما ذكره الاشعة او الحكيم او لا يجوز ان يراد في هاتين  
الاجهتين \* الشئ لم يقصد بما ذكره ان المراد الموقنين بل ان يذهب للمنه  
متفق بين الحكيم والاشعة ذلك ان نقول ليس للزمان الا معنى واحد  
الاختلاف بين التعريفين في نبحه حال \* فضلا عن الواجب في باب التعريف  
الفرق متعلق الواجب او بالحق والواجب في كل معنى وحق التعريف او  
واجبه المتعلق فيه والمشبته قواسمها المتعلق بالمتعلقات وشبه الحوادث  
والجسمة علانهم المقرون على النجس العرف وما غير علانهم مشبهة المشبهة  
فقالوا هو جسم لا كالجسم من لحم ودم لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح وسائر  
فرق الضلال بعد المشبهة احد وسبعون والعبارة تدل على ان احد منهم  
ليس بمصيب في باب التعريف والمراد بالبلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل  
والتوضيح لا يبلغ من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة لتكرير  
التبصير والتجزي والمدود والتناهى وللنصرح بما علم ضمنا وجه آخر سوى  
ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمينات من العوام فان جمع

قوله عند الفلاسفة عن مقدار الحركة  
فوجب اليه ان يكون من صفات  
حركة الفلك الاعظم وانه قول  
من مع انه ليس بمقدار  
هو انه رتبة الزمان

بمعنى ان كان متعلقا بالزمان  
بمعنى الزمان فالمتعلق بالزمان  
في بعض صنف وان كان  
بمعنى الواجب نع



المعقبات لمعظمهم بعض قال \* لا على ما ذهب اليه المتأخر من ان معنى العوض يجب  
 اللغة ما يمنع بقاؤه اتم قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله  
 بدليل قولهم في الجسم من ذلك \* فان هذا استعمال لغوي ولا ينبغي ان يكون  
 العوض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه ثم \* لو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العوض  
 عليه لا يهيا به المعنى اللغوي والمدعى سلب العوضية عنه منع لا يمنع اطلاق اللفظ  
 وكذا الكلام في كون معنى الجوز غير مركب عنه فجزءه وفي نظره وقد مر ضعف  
 ولان قولهم عليه \* ان في قوله وان الواجب له تركيب اتم فقولنا ان  
 لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء انقصت الاجزاء بصفات الكمال او لا  
 على ان عدم انقاص الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع انقاص  
 بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موصوفات صفات الكمال  
 لا يجب تعدد الواجب وليس بشئ او منها الواجب والقدم الذي انما هو  
 وايضا يلعب به وليس مستقلا باب التزوية وليس كذلك فانه لا يفيد الا التزوية  
 من التصوير والتكليف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتغال على النقص او  
 بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما مر به وفي استنباط الصور  
 والكمال والكيفيات في اعادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة  
 الصور والاشكال والكيفيات ودون خط الفناء وكذا في عدم دلالة المحررات  
 عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحررات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير  
 ايضا ثم لانه يمكن ان يكون المحقق سوادات وما منع كونه حادنا بعد الدخول  
 تحت قدرة الغير لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم ثم وكذا  
 مثل العلم والقدرة من صفات كمال بدل المحررات على ثبوتها لا يفيد من محقق  
 ويكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انقضاء الدلالة على ثبوتها لا يجب  
 بل يدل على انقضاء عنه واعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها لها معنى لا دلالة  
 على ثبوتها للمحررات وقوله للمحررات خبر لا اصله الثبوت والافق لا يخبر  
 وقوله لانها مسكات صيغة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المتأخر من  
 استلزام ضعفها لعدم الاحتياط عليها بين لكن لا يدخل في عدم الاحتياط

لا يخبر عن معنى الجوز ما ذكره من ان  
 والمذكور معنى الجوز الذي لا يفرق  
 فويلهم هذا الجسم من ذلك كون  
 مركب عن جزئه لانه فعل من بلف  
 وفهم المتعارف بلف جسم الشئ اي  
 وجب م بالعلم والكلام في الجسم  
 لاصفة وان لم يفرق في الجسم الذي  
 قيام الصفة الواحدة بالجوهر لا  
 فلا يلزم ما ذكر من المحذور مع ان  
 الدليل على ان لا يلزم من حيث هو  
 قد دون احيا كذا ينتقص ويدل  
 الواحد لحياته في ذاته مخالف للعرف

الكلية

استلزامها عقيدة الطالبيين وتوسيعها مجال الطالبيين كما لا يخفى قال \* وارجح  
 المعنى لفظ بالخصوص الظاهرة في الحوزة \* على التمكن اذ كل ما له جهة فهو متمكن فلا يرد  
 انه لم يكن فيما ذكره تنقي الجوهرة فليس احتياج المخالف في التزوية كما ذكرت بالنقل الظاهر  
 في الجوهرة على ان التزوية من الجوهرة لم يصرح به لاشتمال التزوية عن التمكن عليه فهو في  
 قوة المذكور وفيه بحث لان ما له جهة يجوز ان يكون متجزيا لا متكاملا والنقل الظاهر  
 في الجوارح تنسك لتبعض والتجزئة والتركيب ايضا والاولى ان يقولوا التزوية  
 لان من النقص من ان السطح خلق آدم على صورته قال \* وان كل موجود من  
 قرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر ملك له او منفصلا عنه اي بحيث  
 يحل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حاله لا محال للعالم لا ينبغي المسئلة  
 حتى يثبت كونه منفصلا الا ان يراود بالمتانة الملبسة بالكلية لكن اشتغال  
 ح لا يستلزم الانفصال الا ان يراود الانفصال ببعض الاجزاء او هو كذا في  
 ثبوت التباين في الجوهرة وقوله ولا محال للعالم يريد به ولا محال لجزء من العالم  
 والافاق شفا والمالئة والمجدة بالفيض الى العالم لا ينبغي كونه متصلا بشئ من  
 العالم وقوله فيكون جسما او جزءا جسم \* نتيجة عليه او لان العالم لم يدع انه  
 جزءا جسم حتى يكون قوله او جزءا جسم في موقفه وايضا جزءا الجسم لا يجب  
 ان يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق  
 ولان يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيها ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف  
 على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال الانفصال يقتضي التجزئة ففصر  
 المسئلة ان يقال كل موجودين قرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر  
 او منفصلا وعلى كل تقدير يجب ان يكونا متجزئين على ما في المواقف والاشتمال  
 الرض مالم يخالف اصل العقل والصبغ العضد كلها او وسطها لمجرها او  
 الا بطل الى نصف العضد من انما كذا في القاموس قال \* ولا يستلزم  
 اي لا يمانه \* فليس المشابهة بالمانعة ولم يركبها على ثبوتها يقتضيه تنقي  
 المجردة وهي المتراكمة في الجنس وتنقي المشاركة في الكيفية لان تنقي المانعة  
 افاد تنقي المانعة وتنقي الكيفية افاد تنقي المشاركة في الكيفية وباب

فيه ان كلامه لا يبين ان التوسيع يكون  
 لعدم الاحتياط كما كان الضعف سببا  
 فيمنع

توضيح على المتن



التنزيه وإن لا يتجسسى فيه عن التكرار والنزوح بالمنهم صلتا لكن المختار المحل  
 على ما سلم عنها وجعل في المائل بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهرا مع ان قدما  
 المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته مع مائله لسائر الذات في الحقيقة لان ذلك  
 منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في الما  
 بانه لو شك في ذاته في الحقيقة فيميز عنه بالنعين ضرورة الاثنية فيلزم التركيب  
 ويمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فهو اشترك ذاته بينه وبين  
 غيره لعدم الواجب وكون الشين بحيث بسدها من الآخر في صبح  
 كل ما يصحح الآخر مما اورده عليه انه يقتضي رفع الاثنية فلا يمكن المائل بين  
 شينين واجيب بان المراد بسدها من الآخر بسدها من الآخر في صبح  
 في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بهما الى تفعل امره الى  
 على الذات كالاستبانة والحقيقة والوجود والشية وبما هما الصفة  
 المعنوية كالحدوث والتجزع فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل على نفي المائل بهذه  
 المعنى بان علمه وقدرته اجل واعلى مما في الخدقات لان العلم والقدرة  
 ليس من الصفات النفسية لانهما يحتاج في الوصف بهما الى تفعل امره الى  
 على الذات عند اهل السنة كمن الذي يستفاد من كلام الشر وفع الايراد بان  
 المراد من احد هما من الآخر فيما به المائل والمساواة فيه من جميع الوجوه  
 قال في البداية العلم من وجوده \* اي بلا شبهة بخلاف علمه مع فانه اختلف  
 في وجوده و فذاش رالى نظري الاشتباه فيه يقول فلو اقتضى العلم صفة  
 السدق فتنبيه وقوله قدما وواجب الوجود \* فلاب الى ما فعل عن بعث  
 المتأخرين في صفاته مع وقوله \* فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجود \*  
 مبالغة في نفي المائل فكانه قال فلا يماثل علم الخلق اصلا فلا يعتد بها  
 يشعر به من ان المائل تحصل بوجه من الوجود ولا يتوقف على المبالغة  
 من جميع الوجوه حتى يثبت في ما صرح به من ان المائل عندنا انما شئت  
 بالاشتراك في جميع الاوصاف ومنهم من قال بقصوده ان بين كلاميه  
 تنافيا والتوفيق باسنياتي ومعلم من كلام الشيخ الى المعين ان ما ذكر

يعني انه لا يمكن في كلمة المائل ان يكون المشبه عن المشبه  
 من كل الوجوه وانما لا يمكن ذلك في كلمة المائل  
 ولا في كاف التفسير فيصح ان يقال على الخلق  
 علم جبريل والابصار ان يقال على مثل علم جبريل  
 ١١

من معنى المائل معنى لغوي ويعلم من الماهية انه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم  
 مساهمة اللغة وقوله لان النبي صلى الله عليه وسلم \* وليس ثان على ف وقوله  
 الاشعرية اذ عدم منع اهل اللغة على ما سبق بعض دليل عليه والظ في قوله والظ  
 انه لا يخفى لانه ترك الظ لان الظ المائل لغة والموافقة هو المال والظ ان  
 المراد نفي المائل بين قول الاشعرية واللغة ويحتل بينهما بين البداية والبقرة  
 وبين الشيخ الى المعين والاشعرية وبين كلامي البداية ايض وقوله والا \* اي  
 وان لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحل كلام البداية على هذا \* فاشترك الشين  
 انه فلا بد ان ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي ان يحل ان لا يظن بانه  
 من تنه قوله لان مراد الاشعرية \* من غير متعلق به يحل كلام البداية ثم في الما  
 نظر لانه لو حل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية ايض بانه فع لزوم رفع  
 النعد \* قال ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ \* هذا بظاهرة تنزيه علمه و  
 قدرته عن النقصان فمعنى قوله لان الجمل بالبعض او العجز عن البعض نقص  
 انه نقص في علمه وقدرته ولك ان تجعده تنزيها له مع عن الجمل في بعض  
 الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشئ الممكن والا فالمتنع والواجب  
 خارجان عن القدرة فمسلو التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم  
 اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شئ من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه لا يجوز  
 خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمنع فعل المختار بدون العلم  
 في قبل يرد على عدم خروج شئ عن العلم انه يجوز ان يكون شئ يمنع متعلق  
 العلم به فلا يكون الجمل به نقصا كما ان العجز عن المتنع ليس بنقص لمبعض  
 بشئ ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو  
 كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شئ لا يخرج  
 عن سمع سمع ولا عن بصره بصر وكما لم يتعرض له لانه لا يخفى ان فيه  
 وقوله فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير \* تنبيه \* للتنزيه واقتباس  
 للآيات الدالة على قوام العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدام  
 الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لا منهم لا بعباءهم ونحو لغة الفلاسفة في

واجب عندنا ان لا كانت الذات كما في تنه فيها  
 ليست منزلة المقدور وفيه تنه شئ كما لا  
 يخرج عنه شئ



القدرة مطلقا لا في اكثر من واحد لان اللفظ من القدرة فيها بين المتكلمين صفة  
 يصح معها الترك والفعل والحكم بنكرون صحت الترك وهو معنى الايجاب  
 وكما حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان لا فعل  
 وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند  
 المتكلمين وقوله لا يعلم بالخرجات الاولى لا يعلم بالخرجات كما في كثير من النسخ  
 لانه يترادف الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة انما  
 للتصور والتصديق والشهور بين الفلاسفة انهم انكروا تحقق علمه تبع  
 بالخرجات وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل  
 بمفهومات كلية مختصرة فيها وانما انكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة  
 يقتضي مغايرة العلم والعلوم وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه ووجه  
 انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او معصية  
 او سخط او حيث تعالى عن جميع ذلك وقد بان هذه الصفات من خواص  
 مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات المكسب  
 لا الخلق وكونه مقدورا له يقع باعتبار الخلق كماله قال وله صفات لا قد  
 المسند للتخصيص فيه على انه لا يشترك صفاته صفات غيره الا في الاسم  
 فهي مختصة به لا يشترك غيره فيها وقد شبه باضافة الصفات اليه و  
 جمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع  
 والعقل والاختصاص في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت  
 الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستدراك ثبوتها  
 بثبوت مباديها فان اتقان افعاله يقع كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت  
 العلم والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى على اضافة العلم اليه  
 ولما بين ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصف هذه الاسماء  
 على اثبات الصفات الا انه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون ايضاً وكان  
 لم يذكرهما لعدم ورود الشرح بهما فقوله الشئ لا ثبت انه عالم اسم  
 انما يتم في ثبوت الصفات الستة لا في ثبوت الصفات الثمانية \*

واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال  
 يدل على معنى ذاته على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما قيل  
 عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سبحانه بالذات الواجب الوجود وتكثير الله  
 يشعر بان كماله يدل على ذاته انما كماله صرح به قوله \* وليس الحكم انما هو متراوفا  
 والاولى ان يقول ان كماله يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد \*  
 يستلزم ان يكون مفهوم الواجب واجبا في مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن  
 البين ان ما اخذ المشتق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل يلزم  
 من الحاصل بالمصدر فقوله ثبت له صفة العلم \* تفريع على ثبوت المأخوذ  
 لان المأخوذ نفس الصفة بل لا بد يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة  
 والحيوة وغير ذلك ثبتت له صفات وجوده بناء على ان هذه صفات  
 موجودة في المخلوقات فانه يقع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم لا كماله  
 فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وان منقوض بمثل الواجب  
 والوجود قال لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له \* ووافقه الشيعة مع منع  
 بعضهم من اطلاق العالم وغيره من اسماء عليه \* وذا من العيب فان اطلاق  
 في القرآن اكثر من ان يخصه فكيف ينكر وقوله الى غير ذلك \* لا يتم على اطلاق  
 فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات  
 تحجزا عن ثبوت القدا والاحكام في ان الاقرب في ذلك التحيز ان لا يقال  
 العلم حين وانه بل يقال لما اطلق العالم عليه تعالى ولا يصح اثبات صفة العلم له  
 يقع حمل على ما يلزم العلم ويكون اثره من كثرة الاشياء عليه كما يقال في  
 الى والرجيم وما لا يشبهه انه لو كان وحده المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة  
 لا يلزم كون العلم قدرة وحيوة عالما وحييا وقادرا وصاحبا للعالم ومعبودا  
 للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات  
 على هذا سبب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم  
 كون العلم عين القدرة الى غير ذلك قال \* وقد فطقت الشئ من ثبوت  
 علمه وقدرته حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واثباته

ما جاز

والعلم ان مقتضى ان العلم هو الصواب لا ان العلم هو  
 العلم لان يقال ان العلم هو الصواب لا ان العلم هو  
 مقتضى العلم هو

والعلم ان مقتضى ان العلم هو الصواب لا ان العلم هو  
 العلم لان يقال ان العلم هو الصواب لا ان العلم هو  
 مقتضى العلم هو

والعلم ان مقتضى ان العلم هو الصواب لا ان العلم هو  
 العلم لان يقال ان العلم هو الصواب لا ان العلم هو  
 مقتضى العلم هو



العلم والقدرة البتة في الكتاب والسنة قال \* وول صدور الافعال المتقنة  
 انه لان اتقان الفعل في ذاته يكون بالعلم والقدرة الموجودين في ذاته  
 الى ان كذا كذا في الغالب اذا صار في ذاته فتم حذو في ذاته لا يصح في الغالب  
 فيجب في الغالب قدما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الامكان  
 الذي ساء المعتزلة عليه ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل قال \*  
 وكون الواجب غير قائم بذاته \* فان قلت كون العلم عين الذات ان كان  
 بغيره العلم ذاتا كان اللازم كونه جافا قورا على ما نعتا معبود الخلق وان  
 كان بصيرته الذات على ان كان اللازم كونه الواجب غير قائم بذاته فالواجب  
 او كون الواجب غير قائم بذاته قلت كون الشيء عين شيء فذلك بغيره \*  
 احدهما الآخر وعينه الاثنين بهذه المعنى غير مستحيذ وقد يكون يكون الاثنين  
 متحدان من غير ضرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيذ وكلاهما فيها  
 واللائم لها ان يكون لازم كل منهما لازما للاخر فينضم كون العلم حيا لا حيوة  
 لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم  
 قال \* اذلية الكرامة الكرامة \* هم المشبهة المنتسبون الى محمد بن كرام بكسر  
 الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه الى خيفة وحده والدين دين محمد  
 بن كرام كذا في شرح المواقف وارجوا ان يكون قصد ان الدين  
 دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى اقام عليهما السلام ويستفاد من قوله  
 الاستحالة قيام الحوادث بذاته \* ان الازلية من موجبات القيام بذاته  
 حتى يظن ان قوله قائمة بذاته \* يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل  
 على الفرع ولكن للتأخر ايضا وجه هو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى  
 نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشرب قوله  
 ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به \* يستدعي ان يتصل بقوله  
 صفات \* وكما ان قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في  
 الارادة حيث يزعمون انها حادثه لا في محل وقوله ولكن مرادهم اشارة  
 الى ان الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة لا تقع قائمة بغيره حتى

هذا رد على الجبالي واستخبر بان ما ذكره من  
 قبيل الغالب على ان لا يدفع هذا الورد  
 لانه ظني والمطالب قطعية فلا بد في دفع هذا  
 لا يرد من الدلائل القطعية فلا تغفل  
 الى

يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم هذه من صفات لانهم ينكرون كون  
 صفة قال \* ولما تمسكت المعتزلة \* قد عرفت ان هذا التمسك لا يتأني  
 لجمهورهم وقوله في باب الثانية كذا في هذا الكتاب وقوله او اكثر اشارة الى صفات  
 اخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه والبدن والبعين  
 الجنب والقدم والاصبع والبعين ولا يخفى ان الاولى ان يقول في باب البنية  
 او الثانية او اكثر فيكون فيه استنباط المذهب او يقتصر على قوله في باب  
 الثانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب واثار بقوله اشارة الى الجواب \* الى  
 ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا ياقبل ان الجواب التام في العبارة  
 الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول  
 ولكن اشارة الى ان التعداد فرع التباين به يتم الجواب بالنسبة الى الصفات  
 ايض اذ ليست متغيرة لانه يمكن ان يقال المراد ان كلام الصفات  
 بالنسبة الى الذات والنسبة الى الاخرى لاهو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على  
 بعض الجواب ويقال المراد ان كلام الصفات بالنسبة الى الذات لاهو ولا  
 غيره فنظم بطريق الاختصار ان يكون كل نسبة الى الاخرى ايض كذلك  
 اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غير لكانت بالنسبة الى الذات ايض كذلك  
 لان المتغير للشيء متغير لما ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض  
 الاخر من الجواب كمال وضمه كالمذكور فلا يكون ايض اقتصارا بل لان العبارة  
 غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين اولى قبل ان سوف العبارة  
 في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لاهو والا لانه دخل في الجواب فالتأني  
 مشاربه ومذكور ضمن هذا لكن في قوله ولذا ذكر قوله لاهو والا لانه دخل  
 في الجواب نظر لانه لو لم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالبعين والا لولى  
 ان يقول ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد  
 وتمسك بان في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة  
 متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا والخلق وكون الذات غير قائم بذاته  
 اشارة الى تحقيق الصفات بحجج يندفع عنه المخدمات المذكورة

جئت بان الرد الثانية وانه تقع في  
 بقوله او اكثر وانه والصفات وذاته والصفات  
 والعقيدة المذكورة هيها فيكون فيه استنباط  
 المذهب  
 فيتم تحقيق صفة الحيوة والارادة



فعل و هي لا هو ولا غيره لانه يكون مقتضيا له كذا لا هو بل خلاف اما على ما ذكره  
 فلا وجه لذكر لا هو بل خلافه قال \* و التصاري وان لم يصح \* فمن كلام  
 منع التصريح و منع تكفيرهم حقيقة بانهم كفروا بتعليل لا يلزم الكفر لا يكفر  
 عالم بزمه قبل كفرا فان كان اللزوم ظاهرا و كان من بزمه كفرا عالما به فلا وجه  
 عليه ان يلزم الكفر عليهم لا ينبغي ان يكفروا عالم بزمهم فعلم ان تكفيرهم بها  
 التزموا بالشيء و هو ما حواه من القول بالقدماء الثلاثة و لا حاجة الى  
 الجواب بان آية تكفيرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف التكفير على  
 الامر و لا يخفى انه كما لزم التصاري و ذات قدمه يلزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود  
 الصفات و قدمها وان كل ممكن حادث فزعمهم كون الصفات واجبا لذاتها  
 فزعمهم كونها ذات قدمه مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعضها الا قائم  
 جمع اقنوم بالضم و هو لفظ رومي بمعنى الاصل فالتصاري ان جمع جبر  
 يعنون به القائم بذاته و لا ثلثة قائم و كانهم سموا الامور الثلاثة اصولا لانها  
 صفات يترتب بها نظام العالم و وجودها و لا نهيا اصول الالهية و انما اثبتوا  
 القدماء الثلاثة و ان الاربع مع ان الذات رابعا لان الذات عالم يؤخذ مع  
 الثلثة لا يستحق الالهية و هذه الظاهران ما قبل ان يبين من التصاري الى ان  
 الصفات هي الذات لا يرد عليه ان لا يلزم جعل القدماء ثلثة بل لو قطع  
 النظر عن الاتحاد فاربعة و الا فاحاطة نعم يرد عليه ان لا معنى لانتقال اقنوم  
 العلم لان اقنوم العلم عين الذات قال \* تجزوا الانفكاك و الانفكاك  
 و است \* فيه ان لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجوز انتقال الاخرين  
 حتى ثبت و ذات متغيرة الا ان يقال تجوز انتقال اقنوم العلم بغير العلم بغيره  
 بتجوز انتقال الاخرين على انه بانتقال اقنوم العلم بتعدد الذات القديمة  
 لكن لا يكون كفريهم للقول بالثلثة قال \* و تعامل ان يمنع توقف التعدد و  
 التكفر على التغير \* فيه نظر اما و لا يقال ان المبدئي نفي لزوم كثر الامور  
 المتغيرة القديمة و لا يفتح فيه منع توقف كثر القدماء على التغير و انما  
 يفتح فيه منع توقف كثر القدماء المتغيرة على التغير و يمكن دفع

تفريع على قول  
الحنبلي

فيه ان احد الثلثة ما لا يخفى  
الاربع لا يبرهن

لانا نقول ان الصفات لا اتحاد و منع لزوم الاربع  
بمسند ان الذات عالم يؤخذ مع الثلثة لا يستحق

ان لا يكون  
الاقنوم

بانه منع توقف التعدد و التكفر على التغير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه  
 على التغير مطلقا و ما يمكن ان القدماء المتغيرة كما يلزم التصاري لان الانفكاك  
 يدل على التعدد و التغير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد و التغير لا يتوقف  
 على الانفكاك بل يوجد التغير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد و  
 ليس الاشكال متبنا على تفسير الغير بما يمكن انفكاك بل بناء على ان التزام التصاري  
 تغير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض و الانفكاك يدل على التغير  
 و الاثنينية و بهذا دفع ايضا انه قد بين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قول  
 بعد هذا \* فان قيل هذا في الظاهر رفع للتخصيص الخ و اما بناء فلان جواب  
 شبهة المقترنة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع المنع  
 القول بوجود الصفات تعدد القدماء پسند توقف التعدد على التغير بالمعنى  
 المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابل المنع بل منع السند نعم لو ابطال توقف  
 التكفر على التغير لكان موجبا محال للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين  
 و الثلثة الى غير ذلك متعددة بناقت فيه و لا بان الواحد ليست من مراتب  
 الاعداد و انما بان مراتب الاعداد ليس بعضها جزءا من بعض او قد تقرر ان  
 المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لامن  
 خمسين و اربعة و ستة و في اجمع كونه كما ما على السند يمكن دفعه بان جعل  
 الواحد من مراتب الاعداد تغيب او بنا على ما ذهب من جعل العدد ما يقع  
 في العدد فيكون الواحد عددا و بانه جعل الواحد و الاثنين و الثلثة متعددة  
 وكذا الواحد و الثلثة الى غير ذلك من الواحد و الاثنين و الثلثة و الاربع  
 مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين  
 و الثلثة الى غير ذلك قال \* و ايضا لا يتصور نزاع في معنى النزاع نزاع في  
 و الاستدلال عليه معارضة بالبداهة قال فالاولى فيه إشارة الى اول ما ذكرنا  
 على منع توقف التكفر على التغير قال \* و ان لا يجزى على القول بكون الصفات  
 واجب الوجود لذاتها لا يقتصر الجواب على كونها خلاف الاولى بل هو غير  
 صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجواب رعاية ادب المشايخ

منع

انما قلت المسمى بالثلاث و انما جردت بالثلاث  
كقوله انما جردت على التخصيص و قد عدا مع

جواب عن قوله تعالى  
في الجمع مسمى و انما جردت على

وجه الاشارة بغير الالهية و ان الصفاتية  
و ان لا يلزم منه بطلان التوحيد بناء على عدم  
التعدد كقوله لا غير

بمسند ان الذات عالم يؤخذ مع الثلثة لا يستحق  
الاربع لا يبرهن



وقوله بل يقال اي واجبة لا غير بل لما ليس بجنسها ولا يخلو لا محال بعد التحوير  
 عن الامرين . الا غير بل يقال اي واجبة لذات الواجب وكون مراد من قوله  
 الواجب الوجود لذاته هو انه منع وصفاته ما ذكره بكاد لا يساعده عبارة  
 لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان حل الله منع عليه بجعله  
 واجبا لذاته حل الصفات عليه بجعلها واجبة لذاته نعم لو كانت العبارة  
 الواجب الوجود لذاته الله هو الله منع وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل  
 هذه العبارة بهذه المعنى محالا يرضى به الا متعسف في التاويل وفي قوله  
 ولا استحالة في قدم الممكن \* انه يستحيل عند منكر الاسباب الذي يتيقن  
 فاعلا مختارا ولهذا حكم بان كل ممكن حادث قال \* والصعوبة بهذا المقام  
 ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات \* لكن صعوبة وجود الصفات  
 عند المعتزلة ليكن القدام دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل  
 وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا  
 قابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامة قدم الصفات بانهم  
 قالوا بقدم المشية والحكام وفسروه بالقدرة على التكلم المشهور  
 انهم قالوا بجدوث الحكام قال \* فان قيل هذا في الظاهر رفع للتقييد  
 وفي الحقيقة جمع بينهما \* يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير يقتضي  
 العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم بثبوت الغير  
 لهما سواء كان تقييدا بمعنى السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم  
 بثبوت العين لهما وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول  
 وبثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم بثبوت وهو سلب  
 سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله  
 وهي لا هو ولا غيره \* في الظاهر رفع للتقييد نظرا لما يكون كذلك لو  
 كانت فقيهة سلبية بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة لان الظاهر من لا  
 هو ولا غيره العدول كما ان الفا من الا كالتب العدول كانت بحسب  
 الظاهر جمع للتقييد وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا هو وفي

فيمكن ان يكون اللفظان يعقل لو كانت العبارة الواجب  
 لذاته الله منع هو وجوده وصفاته كان الله  
 يمكن ان يحتمل الكلام على قدم الجواز وهو ان مراد من  
 مجازي صفة للمعين وهذه المعنى هو معنى قول  
 ما لا يكون وجوده من امر منفصل عنه زاده

قوله يمكن بيانه اي بيان جمع التقييد الوجود الاول  
 باعتبار استلزام نفي احدهما اثبات الآخر والوجود  
 مع تلا حقه استلزام السلب اثبات الآخر والوجود  
 العينية اثبات الغيرية سلب اثبات الآخر والوجود  
 سلبها وهو اثبات سلبها وفي سلب العينية في سلب  
 في سلب العينية سلب سلب العينية في سلب  
 العينية مع سلب العينية في سلب  
 كما ان وجهين سلبية

العبارة

فان قيل قد قيل في  
 النسخة من كتاب  
 التفسير في قوله  
 بل يقال اي واجبة  
 لذاته الله منع هو  
 وجوده وصفاته كان  
 الله

الحقيقة رفعها قال \* قد قيل قد قيل في التفسير شيئا على  
 اصطلاح منهم بل لا والله ان مقتضى اللفظ والعرف ان يقال ليس في اللفظ  
 غير زيد مع انه ذو يد و قدرة وورود ان المراد بالغير ههنا فرد اخر من نوعه والامر  
 ان لا يغيره ثوبه بل اشبه البيت و بان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرف  
 غير المحل اتفاقا كذا يسجد قال \* فان ذات الله منع وصفاته ازيلت والعدم  
 على الازلي \* في البيان يستدعي ان لا يكون شئ من القديم متغيرا فلا  
 يكون الاضداد مع قدمها متغيرة ولا العقول وزيد دفع المثال الاول ان  
 المراد امكان التفكاك بحسب الوجود او الجز وفيه انه لو كان كذلك لم يقتض  
 في الاستدلال صليا ما ذكره وابل كما هو متضمن ان الذات والصفات لا يمكن  
 انفكاكهما في الجز لا متنازع الجز عليهما ويعتذر بانه ترك التعرض لظهوره ثم  
 نقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يتبع تعدد القدام او لا يكون القدام متغيرة  
 قالوا ان يقال فان ذات الله منع مقتضى صفاته ويمنع انفكاك كل من مقتضى  
 عن الآخر وكذا يمنع انفكاك كل من احدهما عن الآخر مقتضىهما امر واحد عن الآخر  
 قال \* والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤه بدونها اذ هو  
 منها \* اي بعض منها \* فقدمها قدمه \* اي عدم العشرة عين الواحد منها  
 اما في ضمن واحد ما تاتي واحد كان واما في ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن  
 وجوده وجوده لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد لان وجود الكل وجودات  
 الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن البين ان المراد بوجود العشرة الواحد  
 التحقق في نفس الامر بمعنى ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة  
 لا الوجود بها لانها ليس بوجودين وفي قوله \* فان قيام الذات بدون تلك  
 الصفة المعينة متصور لا يقال فيه بحث من وجهين احدهما انه ان ارد قيام  
 الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فمتصور بين و اراد  
 قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجز والصفة  
 المجددة في ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات المجددة الازلية للذات  
 لان نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وبما حكم

فان قيل قد قيل في  
 النسخة من كتاب  
 التفسير في قوله  
 بل يقال اي واجبة  
 لذاته الله منع هو  
 وجوده وصفاته كان  
 الله

اللفظ بهذا المعنى في الزوم البيان بالامع الالهي



في الصفات المحدثة اللازمة وان اورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء  
 بالنظر الى الكل فهو بمنزلة ما ذكره الشرح على ان الصفة اللازمة المحيطة لا تتحقق  
 عند الكثرة او الاوضاع المتتالية قال \* لانهم ان ارادوا ان الصفة الانفكاك  
 من الجاهل لا يقال الزيادة فيجب ان لا يقرر من قوله \* بخلاف الصفة المحيطة  
 فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة منصوص فيكون غير الذات  
 ان المراد الاكتفاء بجانب واحد لا نقول كلامه متباين لان قوله والواحد من  
 العشرة يستلزم بقاؤه بدونها وبقاؤه بدون \* يدل على انه لا يكون الانفكاك  
 من جانب واحد فيسمى الزيادة قال \* وان الكثرة بجانب واحد زمت المغيرة  
 من الجزء والكل \* اي غير الجزء والآخر وايضا يلزم عدم مغيرة العرض للآزم  
 لعدم قدوم وقت ما فيه وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل  
 اقيم عليه فلا يسع من غير ابطاله وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف  
 يجوز الذات بدونها قال \* لا يقال المراد امكان قصور وجود كل منهما مع  
 عدم الآخر ولو بالقرص \* يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم  
 الآخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الى امر  
 يتكفيل اذ مع اعتبار اصناف الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها و  
 لا فان عنه لا يكون في هي المغيرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة  
 لان المعبر في المغيرة الانفكاك من الجاهل وانما تعرض لامتناع انفكاك  
 الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء فيصحي لم ينسب  
 الى ظهور الف ومن قولهم ان الواحد يمنع بدون العشرة يعني ان قوله  
 بخلاف الجزء مع الكل \* لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب  
 بالبرهان ثبوت الجزء لمفاد كونه جزءا له وان مع اعتبار الامانة يمنع انفكاك  
 كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة  
 الانفكاك بحسب الفرض قال \* فان قيل لا يجوز ان يكون مرادهم \* لا يصح  
 ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم بغيره مما سبق الا ان لا يجعل هذا التفسير  
 من الاشاعة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم ويعلم من قوله انه بشرط

بأن الشق من الزيادة لا يتصور هذا المعنى بقوله  
 والواحد انه لا يكون على اية

الغالب لا يتم مع قيام دليل على عدم فلا يسع من  
 است

الافتاد

الافتاد بينهما ان يمتزجا الا ان  
 مع ان صحة الكل متوقفة عليهما سواء اذ لم يتحد التغيرين في المفهوم بحسب  
 الوجود وما يقال ان وجود التغير بحسب الشهور غير كاف في افادة ان بشرط  
 لها مع التغير عدم احتمال الموضوع على الجملة اذ لا يبيح اليان السابق ما يلي فترتبه  
 لانه لم يدع الا ان الافادة متوقفة على التغير وهو لا يستلزم دعوى كفايته  
 منها فترتبه لانه لا يتوقف افادة الكل الا على التغير وهذا لا على التغير بحسب  
 المفهوم والتغير وهذا يحصل بالملاحظة بوجهين فبيده قولنا الانسان بشري  
 اذ لا يحفظ الانسان بالحيوان السابق والبشر بالضاكك قال \* قلنا في الامتناع  
 في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لاني مثل العلم والقدرة \* وايضا في  
 يؤول الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وقرئهم قال \* فلو كان  
 الواحد مجردا لكان غير نفسه لان من العشرة وان يكون العشرة بدون \* يعني لانه  
 من العشرة والعشرة لا يكون بدون على ان مكسرة ثمانية فالعشرة لا يكون غير  
 الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة جزءا لكان غير نفسه لان التغير في  
 مغاير لا ليس جزءا وكثيرا ما يروى ان منتهى فوج عطفت على منبر كان قوله  
 بدون \* على خبر كان فيمكن ان يصل لكان كون العشرة بدون الواحد فمن قال  
 فتح ان تعييف لعدم امكان عطفت على ما سبق لا يتصل بتقدير ولزم ان يكون  
 العشرة بدون فقد عقل وكان قوله ولا يخفى ما فيه \* ثم ردت الى ان لا فرق بين  
 الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع في انه يمنع الانفكاك من احد  
 الجاهلين فكيف يقع جعل الجزء غيرا من الجاهل وما يقال انه اشارة الى ان كون  
 الشيء من الشيء وعدم تحققه بدون لا يقتضي النسبة حتى يلزم من مغايرة  
 للشيء مغايرة لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرة لكل جزء  
 من اجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرة لنفسه بغير ضعفها  
 قرئناه لك فاحسن التأمل قال \* وهي صفة الزيادة \* ثانيا في صفة العلم باعتبار  
 جزء ومن لا يعرف القاصدة يحتاج الى تأويل بارجاعه الى صفة العلم واخذوا في  
 في تعريفات الصفات بوجوب الاستغناء عن ذكر الازلية في قوله وله صفات

فان ان المراد انما يتوقف على التغير بحسب المفهوم  
 المراد والتغير وهذا هو الصواب بحسب الفهم

بأن لا يكون  
 في قوله



اربعة \* وفيه وذكر المعلومات في تعريف العلم بوجوب الدور لتوقف معرفة  
 المعلوم على العلم ولك ان نقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري العلم  
 بمعنى الصفة الموجودة وان نقول ان التعريف للعلم الله والمادة في التعريف  
 مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم بيق ويتضمن  
 التعريف بالسمع والبصر الا ان يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فاسمع  
 والبصر اختلان في العلم وان كان مبايناً فالسمع والبصر ليسا مباينين  
 المعلوم بل ما به يتكشف المحسوس وكما ان علمه انزل تعلقه بما يجب ان يعلم  
 في الازل ايضاً انزل اذ تفرق عن الجسم بشئ في الازل ثم تعلق علمه بالذات  
 باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة  
 ولهذا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه من الايات في الحكمة والعلم ليس  
 تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدوراً لان العلم من القدرة وقد وثقت  
 وجه تفرقها على الحيوة \* قال وفي صفة اربعة تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها  
 هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التشكيب لان المتأثر في المقدور التشكيب  
 عند مثبت لا يثبت في اثباته ان القدرة ليس لها الا صفة المقدور من  
 القادر فلا بد من صفة بها يؤثر في المقدور فبما ان المتأثر في المقدور يمتنع  
 جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصل صفة المتأثر في المقدور لا يتبع التأويل  
 لان قوته عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للمادة اربعة  
 وتعلق القدرة بهذه المعنى للقدرة انزل في النزاع في ان التعلق انزل او حادث  
 انما هو بين الغائبة للتكوير فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثاً وقت وجود  
 المقدور وبعضهم جعلوا القدرة بمعنى انها تعلق في الازل بوجود المقدور  
 فيما لا يزال والملائمة لهذا المذهب ان يقال تؤثر في المقدورات على وقت تعلقها  
 بها قال \* وهي صفة اربعة توجب صحة العلم \* لانفس صفة العلم والقدرة  
 كما هو مذهب الحكماء بعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صفة العلم والقدرة  
 لكان وصفه تعلق بالحيوة ومخالفة بطلان المقابلة يكون معنى كونه حياً انه صحيح العلم  
 والقدرة وانما كان لجعلها صفة العلم المتحركة دون صفة البصر والسمع

ان الصفة مضافة الى العلم والقدرة فتكون صفة  
 العلم كقولنا العلم كذا في تعريف الدلالة  
 ان العلم كذا في تعريف الدلالة

الحكام

البرهان

الكلام وجب مع ان سببها لا يكون بغير الحى وهذا بان بين سبب في المقام  
 لم يقبل فوجب صحة العلم والقدرة لانه كذا في تعريف الحيوة وليس المق  
 استيفاء ما توجب والالم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت واورا الشر  
 في شرحه كذا في تفسيره الكرسى انه لا يصدق في تفسير الحيوة بغير العلم والقدرة على  
 حيوة غير ذوى العلم ولا يصح الجواب عنه بان تفسير حيوة الواجب والا فتفسير حيوة  
 الواجب والا فتفسير حيوة غيره باعتدال المزاج القوى او ما يتبعه من قوة الحس  
 والحركة او غيره لا يصدق على غير حيوة تقع من صحة العلم والقدرة من غيره بل الحيوة  
 منع عدم صحة العلم اذ ذوى العلم من الحيوة ان قيل كل عدم العلم مع امكانه لما منع  
 قال \* والقوة هي بمعنى القدرة \* فذكره للتنبه على التوافق واذن الشرع  
 باطلاقه على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القوة ونحن نقول وبالعقوى لا انفسها  
 ان القوة بمعنى تقي الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما  
 نعم الكلام في انها صفة موجودة سائفة للضعف بها كمال صفاته او امر غير  
 ويؤيد جعل راجعاً الى القدرة حصر الصفات في الثانية قال \* والسمع وهي صفة  
 تتعلق بالمسموعات \* ليس مقتضراً في بيان صفة السمع على ان القدرة بل به  
 نزهة وهو قول فذكرت بعد اذ كانا امة فانه من ثمة بيان السمع والبصر  
 لا مجرد البصر بل به قوله ووصول هو فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لا يتعلق  
 بالسموع لكن لا يتكشف المسموع به المكشوفات وما مبنى اثبات صفة السمع والبصر  
 على ان البصر والسمع حالتهم حين الابصار والسماع حين العلم بالسموع  
 والبصر من غير سماع والبصر فعلهم انما صفاتان مغايرتان للعلم والسمع  
 الجمهور من المعتزلة والكراية والحكماء المسلمون والكعبى وابو الحسين البصر  
 يجعلونها نفس العلم الا ان العلم تعلقين بالمحسوس احدهما انهم من الآخر ولا يخفى  
 ان اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات اخرى بازا باقى المحسوسات  
 ولا مندوحة من اثباتها تحريراً عن الحكم الا انه لا يرد اطلاق الشئ والسمع و  
 الذوق عليه منع كلف من البعث منها وتوله \* لا على سبيل التخييل بل على  
 مدنى بالسموع والبصر على سبيل التخييل لان العلم بهما على سبيل التخييل

ان العلم كذا في تعريف الدلالة  
 ان العلم كذا في تعريف الدلالة

ان العلم كذا في تعريف الدلالة  
 ان العلم كذا في تعريف الدلالة

ان العلم كذا في تعريف الدلالة  
 ان العلم كذا في تعريف الدلالة



يعينها عن الحس ولا يقب المحس عنه نع وفيه ان ذلك ما دام المحس  
 ظاهر اما بعد هذه فثبتت اليه نع نسبتته قبل الوجود فثبتت ان يكون علمه نع  
 به كعلمنا بالمحس انما نسب بعد الاحساس واما نقى كونه على سبيل التوهم  
 فقلنا استظروا اذ لا مدخل للتوهم في المحس بل هو ادراكك معنى متعلق  
 بالمحس سدى ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحس يدركه نع باى صفة ولا يبعد  
 ان يقال جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحس لانه متعلق به  
 فالمراد بصفة تتعلق بالمسميات المسماة بت مع ما يتعلق بها وكذا قوله \*  
 البصرات \* فيكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم \* في موقعه وما اشكر على  
 وارجو من الله ان يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب انه لا يجب ادراك  
 البصر بالبصرة ويجوز ادراكه بالسمعة الا انه جرى عادة نع بافانته ادراكه  
 عند استعمال البصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف البصر عليه نع على صفة  
 البصر بل يعرج ان ينكشف عليه نع بالسمع فلم لا يجوز ان يكون الصفة التي  
 بها يدرك المحس هو البصر والسمع ولا يستلزم ان يورد السمع والبصر  
 لانه لا يوجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته نع واما ان ذلك  
 القيام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا قال \* ولا يلزم من قدمهما قدم  
 المحسرات \* لا يخفى ان متعلق علمه نع بالمعلومات اذلى و متعلق قدرته  
 نع بجوز ان يكون اذليا واما متعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع  
 والبصر فانه به قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على عدم  
 تعلقه ليس بذلك لانه معنى على انه يمكن متعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الا ان  
 يقال راؤنه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الوجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم  
 الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان بعد نع بالموجود الحادث  
 متعلقين متعلق قبل وجوده وهو اذلى و متعلق بعده وهو حادث قال \*  
 وهما عبارتان اى كل منهما عبارة \* عن صفة في الحى توجب تخصيص  
 احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع \* وكأنه اعاد بذكر الى الاشارة  
 الى انه لا بد لها من الجبهة لكن لاجته تخصيصها بالارادة والمشيئة لان

قوله ويجوز ان قد تقدم منه في قول المصنف  
 حكمة منها بوقف على ما صنعت على ان  
 هذا هو الحق فاربع به ولى

الجبهة كذا في  
 الجبهة كذا في  
 الجبهة كذا في  
 الجبهة كذا في

ما سوى الجبهة كذا في ولا يخصص الجبهة اذ لا بد من العلم ايضا والاشارة الى انه  
 لا بد من القدرة قد حصلت بقوله \* احد المقدورين \* وقوله مع استواء نسبة  
 القدرة الى الكل \* رائد على تعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم  
 بل لا بد من ان يضم اليه استواء نسبة الجبهة والسمع والبصر والكلام والتكوين  
 ايضا حتى تثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند مثبتة بل مثبتة  
 بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم ايضا  
 واضح فلو علم اليه لاستغنى عن قوله \* وكون متعلق العلم تابعا للوقوع \* ووجه  
 ما ذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه نع بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه  
 تابع تعيينه للوقوع وتعيينه للوقوع مرجح واورد عليه مرجح واورد عليه انه يمكن  
 المرجح العلم بمصداقته والكل في قوله \* مع استواء نسبة القدرة الى الكل \* عرجا  
 عن كل المقدورات والاقوات واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل  
 سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح وبشئ من واجب بان متعلق  
 الارادة لا يتوقف على مرجح يحكم بجهته العقل الحاكمة بان الهارب من السمع لا  
 يبره احد الطرفين المتساويين من كل وجه لمرجح قال \* ويما ذكر قبليه على الروى على  
 من زعم رد الحدوث بجهتها من الصفات الارادية ذو العدمية بعدد من صفات  
 الوجود لا يخرجه والصفات العدمية لا توصف به وورد كونهها احرا بانها كونه  
 صفات الصفات الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على  
 من جعلها سببا انه يلزم ان يكون الحى قادرا لا تصافه بتلك السلوب لان الحى  
 في افعاله معلوم لانه ليس فاعلا بالاختيار ولانه كيف يكون هذه السلوب  
 مرجحة وهى بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا القائل اثبت المشية فلتكن  
 هى المرجحة وما ذكره ان ارادة العدمية فعله انه ليس بمكره ولا ماس ولا متعلق  
 ذهب اليه النجاشي ولم يفصل بين ارادة فعله وفعله غيره وما ذكره ان ارادة  
 فعله غيره انه امر مذهب الكسبي فعنده ارادة فعله العلم بالمصداق كذا في الموضع  
 في ما ذكره خط مذهب بذهب \* تحرير ما ذكره في بيان كونها امرانا

الجبهة كذا في  
 الجبهة كذا في  
 الجبهة كذا في  
 الجبهة كذا في

قوله ويجوز ان قد تقدم منه في قول المصنف  
 حكمة منها بوقف على ما صنعت على ان  
 هذا هو الحق فاربع به ولى

الجبهة كذا في  
 الجبهة كذا في  
 الجبهة كذا في  
 الجبهة كذا في



لو قلنا ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من مفرقة على الركن فيكون  
 امره امرا لا يدخل تحت قدرته وهذا المستلزم لا يمتنع على ان هذا الزعم لا يجوز تخلف  
 المراد عن الارادة نعم ولو كان يجوز لم يصح منه هذا المستلزم لان فال المراد في  
 قوله ولو قلنا لو وقع غير مسلية عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه قال  
 \* وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المحدثين \* وكذا العدول عن لفظ القدرة  
 الى التبريق مع واعي مناسبتة للتخلف قال \* هو صفة لازية عبر عنها بالعلم المسى  
 بالقرآن المركب من الحروف وصف القرآن بالمركب من الحروف تعريفا بما يريد  
 من القرآن من اللفظ لا من اشتراكه والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصا  
 بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية اذ ان كان يمكن بحث  
 الكلام اخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هي المعاني  
 القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان ومسالما  
 ليست قائمة بذاته بل القائمة به العلم بهذه المعاني او قدرة التعبير عنها  
 واظهارها فهو ما راجع الى صفة العلم كما قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال  
 فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يقال ان صفة  
 نعم ويعترف بان كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قائم بذاته قال \*  
 وذلك ان كل من يدركه يهني ويحير \* كانه فكر الثلثة على سبيل التمثيل والافاضة  
 لا يجر فيها اذ من النداء والاستفهام حتى قيل كلامه نعم اف ام ختم بل من التجب  
 والتمني والترجي واليقول بان القنى والترجي يستحيلان منه نعم مع انه يوجب نفي  
 الاستفهام ايض من دفع بان القرآن نزل على لسان العباد قال \* ثم بدل عليه  
 بالعبارة او الكتابة او الاشارة لا دلالة على المعنى الذي يجده المخبر او الامر والى  
 بالكتابة بل بعبارة افاد بالكتابة قال \* وهو غير العلم \* اى المعنى الذي يجده  
 المخبر غير العلم والذي يجده الامر غير الارادة ولذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر  
 وفي اثبات الثاني بذكر الامر فلا يرد ان معبرة الاخبار للعلم لا تعينه معبرة الكلام  
 سلفا للعلم وان معبرة الامر لا ارادة لا يمكن في معبرة مطلق الكلام لهما ولم  
 يذكر ما يدل على المعبرة في النفي وهو ان المعنى الموجود في النفي غير الكراهية لانه

نحو هي هذه اللفظ المحصور وعلى صفة الكلام

في كراهية الجلال

قد بيني

قد بيني عن لا يمكن بيني عبده عن شئ ولا يريد انهما قصد الى اظهار عصبية  
 اعني واعى المعرفة بالمقايضة بايقال جرى على ان النفي هو طلب المكلف فالتنبي  
 ايض كالاخر في ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النفي في الامر فلا حاجة  
 الى ذكر قوله وبينى \* وفيه ما فيه ناس نعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على  
 مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل قصدي لا يجازي يحصل  
 في ذهنه صورة ما خبر به بالضرورة على انه لا يتم في ثمة نعم وقيل على الشاهد  
 لا يقيد بسبب شئ لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر قائم بالنفس في صورة  
 الاخر واعتقاد مضمون الخبر وان يكون هناك امر وراء حتى يسمى كلاما  
 نفسيا ولا يجعله مقصورا على الاعتراف واذا ثبت امر وراء العلم  
 في الخبر ووراء الارادة في الامر فليس هو وجه لانكار الكلام الذي ثبت في ثمة  
 نعم بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله وقيل الغائب على الشاهد لا يقيد \*  
 اذ ليس اثبات الكلام بالقبول بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام  
 النفسى للعلم والارادة ان لا يبقى لشي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى  
 الاضطراب الى التاويل مجال نعم ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من  
 انه لا امر هناك بل صيغة الامر فقط من غير حقيقة قوي ويجرى مثله في الاخبار  
 على لا يعلم من انه ليس الامر لفظ الخبر من غير حقيقة على انه يرد انه لو كان الامر  
 يستدعي الارادة كيف يعجز في عزب العبد من امره بما لا يريد مثلا بمثل فعجز  
 لانه لو لانه يفهم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريد لا يهتد في منزه اذ  
 لا وجه للتعجب حين العمل على وفق ارادته قال \* اني زورت في نفس مغارة اى  
 قومت وحسنت كذا في القاموس وفي استدلال به بقوله صاحبك نظر الجواز  
 ان يكون عبارة عن الالفاظ المجيدة المرتبة في النفس قال \* والدليل على ثبوت  
 صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما لا فلان المعبرة لم يعترفوا بثبوت صفة  
 الكلام فكيف يتعقد الاجماع نعم في الصلح ويمكن وقوعه بان ليس المراد اجماع  
 الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه نعم متكلم فعلا انه متكلم معقول  
 للاجماع وتواتر النقل على سبيل التامع بشهادة ما سكت في تحقيق المذوف

نعمت في ان لا يمكن بيني عبده عن شئ ولا يريد انهما قصد الى اظهار عصبية اعني واعى المعرفة بالمقايضة بايقال جرى على ان النفي هو طلب المكلف فالتنبي ايض كالاخر في ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النفي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وبينى \* وفيه ما فيه ناس نعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل قصدي لا يجازي يحصل في ذهنه صورة ما خبر به بالضرورة على انه لا يتم في ثمة نعم وقيل على الشاهد لا يقيد بسبب شئ لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر قائم بالنفس في صورة الاخر واعتقاد مضمون الخبر وان يكون هناك امر وراء حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله مقصورا على الاعتراف واذا ثبت امر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فليس هو وجه لانكار الكلام الذي ثبت في ثمة نعم بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله وقيل الغائب على الشاهد لا يقيد \* اذ ليس اثبات الكلام بالقبول بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والارادة ان لا يبقى لشي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطراب الى التاويل مجال نعم ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من انه لا امر هناك بل صيغة الامر فقط من غير حقيقة قوي ويجرى مثله في الاخبار على لا يعلم من انه ليس الامر لفظ الخبر من غير حقيقة على انه يرد انه لو كان الامر يستدعي الارادة كيف يعجز في عزب العبد من امره بما لا يريد مثلا بمثل فعجز لانه لو لانه يفهم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريد لا يهتد في منزه اذ لا وجه للتعجب حين العمل على وفق ارادته قال \* اني زورت في نفس مغارة اى قومت وحسنت كذا في القاموس وفي استدلال به بقوله صاحبك نظر الجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ المجيدة المرتبة في النفس قال \* والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما لا فلان المعبرة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف يتعقد الاجماع نعم في الصلح ويمكن وقوعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه نعم متكلم فعلا انه متكلم معقول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التامع بشهادة ما سكت في تحقيق المذوف

نعمت في ان لا يمكن بيني عبده عن شئ ولا يريد انهما قصد الى اظهار عصبية اعني واعى المعرفة بالمقايضة بايقال جرى على ان النفي هو طلب المكلف فالتنبي ايض كالاخر في ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النفي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وبينى \* وفيه ما فيه ناس نعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل قصدي لا يجازي يحصل في ذهنه صورة ما خبر به بالضرورة على انه لا يتم في ثمة نعم وقيل على الشاهد لا يقيد بسبب شئ لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر قائم بالنفس في صورة الاخر واعتقاد مضمون الخبر وان يكون هناك امر وراء حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله مقصورا على الاعتراف واذا ثبت امر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فليس هو وجه لانكار الكلام الذي ثبت في ثمة نعم بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله وقيل الغائب على الشاهد لا يقيد \* اذ ليس اثبات الكلام بالقبول بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والارادة ان لا يبقى لشي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطراب الى التاويل مجال نعم ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من انه لا امر هناك بل صيغة الامر فقط من غير حقيقة قوي ويجرى مثله في الاخبار على لا يعلم من انه ليس الامر لفظ الخبر من غير حقيقة على انه يرد انه لو كان الامر يستدعي الارادة كيف يعجز في عزب العبد من امره بما لا يريد مثلا بمثل فعجز لانه لو لانه يفهم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريد لا يهتد في منزه اذ لا وجه للتعجب حين العمل على وفق ارادته قال \* اني زورت في نفس مغارة اى قومت وحسنت كذا في القاموس وفي استدلال به بقوله صاحبك نظر الجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ المجيدة المرتبة في النفس قال \* والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما لا فلان المعبرة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف يتعقد الاجماع نعم في الصلح ويمكن وقوعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه نعم متكلم فعلا انه متكلم معقول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التامع بشهادة ما سكت في تحقيق المذوف



بيننا وبين المعتزلة من قولنا ووجدنا ما مرانه ثبت بالاجماع وتواتر النقل  
عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام على ان المراد ثبت  
الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع  
يتوقف على ثبوت الكلام قال الشافعي في التاميم ثبوت الشرع يتوقف على  
الايمان بوجود الباري وتلك وقدرته وكلامه وقد سبق في الشرح ايضا في  
شرح قول المصنف في القادر السميع العليم الى ان الشرع يتوقف على كلام  
و يمكن وفيه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه السلام لان بناء قوله  
لا يجمع امتي على الضلالة وصدق لا يتوقف على الكلام بل على المجردة سواء كان  
كلاما او غيره قال \* وتواتر النقل عن الانبياء والبنين واجب الصدق سيما  
وقد بلغ خبرهم حد التواتر لا يقال لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة  
موجودة فلا لانا نقول الحضم لا ينكر وجود الكلام ولذا لا يمتنع بغيره تعالى  
لمدونه مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير لازمة به تع  
فثبت ان صدق صفة ثابته بظاهرة منفرعة على قوله والدليل على ثبوت  
صفة الكلام فالتفريع بملاحظة ادلة باقي الصفات ولك ان تجمع قرا  
جميع ما سبق قال \* ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء استغنا  
منه ان الداعي الى تفصيل الكلام في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو  
بعيد او المتيقن من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا الا ترى  
انه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع ويصدق المتبادر من اثبات  
صفة الكلام اطلاق المتكلم او الكلام عليه تع فثبت انه ان الاسم هو المتكلم  
وتكرار الاشارة الى التاكيد والارادة لتقرير ان القائل بالتكلم يثبت  
الارادة ايضا لان الظاهر ان كلامهما يعني عن الآخر ولا ينبغي لطف قوله \*  
ومفضل الكلام بعض التفصيل قال \* ضرورة امتناع اثبات المشتق من  
غير قيام ما أخذ الاشتقاق وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة  
يسلمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزام قيام الكلام فانهم يجمعون  
التكلم بمعنى ايجاد الكلام في محالها او رد عليهم بان يحتاج لغة لا ضرورة له

اجاب المستد ايضا بان المراد بالامانة في الحديث  
الامانة الكاملة فالمعتزلة ليسوا من اهل الاجماع

يمكن ان يقال اراد ببعض التفصيل وصف  
الكلام بان صفة لازمة مع انه سبق ولا يخفى  
في انه زيادة النزاع

الهي

البرهان ولهم ان الكلام صوت مكلف بالاعتماد على الخارج والصوت كيفية  
نحو الهواء حين تهب من فرع او قلع عفيف فليس التكلم الا احداثا للكلام  
في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالتكلم ويكون قياما بهما من العوام لعدم  
اطلاجهن على حقيقة الامر قال \* ضرورة امتناع قيام الحوادث الاولى لا امتناع  
قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضرورة الا ان يراد كونه من ضرورات الوجود  
قال \* ضرورة انها عوارض حاوثة مشروطة بحدوث بعضها باقتضا بعض  
فالمقتضى حادث لا يقتضيه والمسبق كذلك لانه مسبوق به والرد على الثالثة  
ظاهر واما المشهور من الكرامية انه حادث قائم بذاته تع لتمييزهم قيام  
الحادث به تع وغيابة التوجيه ان يقال الغائبين يقتضيه الكرامية ولعل الشارح  
اطلع على فرق من الكرامية موافقة للمخالفه واعلم ان ترتيب اليتود في  
كلام المصنف على وجه يعني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له  
تع يعني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تعني  
عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف والاصوات فالاولى ان يقال  
متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات اني هو صفة له وبالجمله  
في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله اذلية رد على الكرامية وفي قوله ليس  
من جنس الحروف والاصوات رد على المخالفة قال \* الذي هو ترك التكلم متوقف  
الكلام بالسكوت يستلزم الدور قال هي عدم مطاوعة الآلات اما يجب  
الفطرة ام الآلة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلات بل قد يكون بعدم الآلة  
اما يجب الفطرة او لعارض وضعف الآلة لعدم البلوغ ايضا فظري فها  
بحسن مقابلة بعدم المطاوعة يجب الفطرة والكلام مطلقا صفة منافية  
للسكوت والكلام بالآلة لا كلامه تع صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لثبوت  
عن الآلة وبين قال \* فان قيل هذا ما يصدق على الكلام اللفظي يعني ان  
هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي فكلمة على بنائيه وليست صفة  
الصدق وهذا منيع للبرهان بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجود قبل الاستدلال  
او كونه على صفة الصدق وقوله هذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت

فائدة لهذا التخصيص ان المراد ان يكون  
الكرامية والمخالفين من الاعراض التي هي  
تخصيب الكرامية

وعقول المصنف وهو صفة منافية لآلة  
الاولى بان الكلام كلام المخالف او يقال  
الاولى بان الكلام كلام المخالف او يقال  
الاولى بان الكلام كلام المخالف او يقال



والألفاظ وله قال هذه كان أظهر وأجلد المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه  
 من الكلام النفسي وقوله اذ السكون والخمس انما في اللفظ الاول وفيه انما  
 بينا فيها اللفظ فمثل قال واما مع منكم بها او ما يحجز ذكر الشئ ليس  
 لا تحصر الكلام في الامر والنهي والخبر بل على سبيل التيسير لا يمتنع على ان  
 تكثر الاسماء مع بساطة اعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى  
 حيث هي الثمانية المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه مع  
 على ان العباد والافراد منزلة عن الاستفهام وحيزه على الخلق لوجود  
 التعجب والتمني والفرج ايقن واما الشئ بقوله \* يعني انها صفة واحدة  
 اذ الى دفع الاستفهام عن قوله وانه متكلم بها بل سبق بان اللفظ لا يثبت  
 الصفات وفيه الاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء  
 والاضافات ويمكن توجيه اخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام  
 لا بذاته ولا بآثاره وجارحة قال \* لان ذلك اللفظ كمال التوجيه لان كمال  
 التوجيه ان لا يكون للمساواة مدخل في تحقق شئ فالقول بوجود الصفة  
 لا يثبت الا على قدر الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية اللفظ  
 كمال التوجيه انما توجب في كثر لا دليل عليه فلا تستقل بتوهم كثره بدون  
 انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستقل بنفسها لا بخلاف الاصل  
 لا يصح ايرادها الا للدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على كثر كل منها في نفسها  
 لا يوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب ان يقال ولا دليل على كثر  
 شئ منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من اللفظ  
 المذكورة يتوهم من تعدد كنهه مع والدفع واحد هو ان تعدد الكتب  
 بتعدد تعديلات صفة الكلام قال \* فان قيل هذه اقسام للكلام لا  
 يعقل وجوده بدونها اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسه  
 متكررة باعتبار التعديلات ذكره ابن سريج من الاشعة حيث قال  
 الكلام في الازل ليس متصفا بشئ من اللفظ الخ لا يصير احدا فيها  
 لا يزال واورد عليه انها انواع فلا يوجد بدونها وواجب بجمع ذلك

وتنفي عنك ان هذا دليل خطابي والمطابق  
 في قوله لا دليل على كل ما لا دليل عليه  
 في قوله لا دليل على كل ما لا دليل عليه  
 في قوله لا دليل على كل ما لا دليل عليه  
 في قوله لا دليل على كل ما لا دليل عليه

في اللفظ  
 في اللفظ  
 في اللفظ

في الانواع الاعتبارية كفي الكلام فان الانواع الختصة تحصل باعتبار التعديلات  
 بهذا ظهر ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لابراد السؤال والجواب  
 خال عن التحصيل لان السابق ان التعدد طار بطريق التعديلات والسؤال لا  
 يمكن تحقيق الكلام بدون هذه اللفظ فكيف يحكم بجملة الكلام عنهما في الازل  
 وهما ابجاث الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم  
 وغير ذلك والثاني ان ما ذكر من اللفظ غير حاصر للكلام فلا يمنع وجوده بدونها  
 اذ لا يلزم من وجوده وجودها وجود الخامس بدون العام والثالث ان توجد السؤال  
 لا يخص بتقدير كون التعديلات غير اني بل يخرج مع كون التعديلات اذنية بان يقال  
 كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا شئ ولا خبر ولا يمكن وجود العام  
 بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشاء هذا السؤال مشتبه بالكلام اللفظي  
 بالنفس فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه اللفظ والافعال لا يمكن اللفظ الا في  
 صفة شخصية كما لا يقدم عليه احد بل لا يجعل الماخوذات بالاعتبارات اقساما  
 لشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان اللفظ المذكورة على سبيل  
 التيسير ومفصل السؤال لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي  
 ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خالبا عنها وعن الثالث انه اورد  
 السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سريج جعل حدوث اللفظ في الازل  
 ولو جعل التعديلات اذنية يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه قال وورد  
 بعضهم الى انه في الازل خبر فيكون واحدا في الازل فخرج من اللفظ وفيه  
 ان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خرا مالم ينف التعدد عن الخبر  
 وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعديلات فلا يخلص الا بالتمسك  
 بالتعديلات وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل  
 والعقاب على الترك لا يستعمل امر اللذنب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب  
 على الترك وكذا في النهي التترهي لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان  
 في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيها بعض اجابة  
 باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركها وفي كون

تسبب من الامر اللذنب والواجب ان اللفظ المذكور  
 من سبيل التيسير ولا يمكن ان يقال الامر حقيقة  
 في الوجود وكذا النهي حقيقة في الوجود



النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر انه لطلب الاقبال ولا ينبغي ان ما ذكر  
 لو تم لجعل الامور الخمسة خبرا في الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبرا في الازل و  
 اختلاف هذه المعاني ضروري وليس الاتحاد مصداق للضرورة على اختلاف  
 الاقسام الاربعة للخبر باحتمال الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستعمل  
 على الاختلاف ومن البين ان استدلال البعض لبعض لا يجب الاتحاد ولو  
 استدرك ليس كون الخبر طلبا اولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا يستلزم  
 الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي  
 حصل تصرف في الكلام الجزئي فتقول ان ضرب حصل من تقرب بتصرفات علمت  
 في محلهما وهكذا في النفس وهذا يخرج جعل الطلب راجعا الى الجز قال فان  
 قيل الامر والنهي بلام امور ومنه سبب هذه شبهة المعتزلة على قدم الكلام ومن  
 فو انه ما ذكره المصنف وفيها فلا يثبت قسره على فائدة وقع تعدد الكلام  
 والاخبار بغير سبب عند عدم تحاسب والجاب التحققي عن هذه الشبهة ان السبب  
 انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض لا يقبل التأويل ووجه  
 كون الاجبار بطريق الماضي كذا محض انه لا زمان قبل زمان التكلم فيكون للشيء  
 بطريق الاستقبال ايض كذا محض اذ لا زمان بعد زمان التكلم ايض اذ لا انقضاء  
 للتكلم فقص النظر على الماضي لتقصير معرفة القاصي وكما يمكن الجواب بان الامر في  
 الازل لا يجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمورات يمكن الجواب بان  
 الاجاب حين تعلق الامر فيمكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمورات  
 والهيئة والرجل يحتاج الى تقدير لابن واسد تع يعلم الامور في الازل ولا يحتاج  
 في امره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لا يقال امر الرجل قبل وجوده والامر  
 لعدم وثوقه بدارك الابن فليس في امره قبل الوجود سبب واسد تع يدرك  
 المأمور فلا وجه لامر قبل الوجود لانا نقول لا يمكن امره تبع الا في الازل لا متتابع  
 قيام الحادث بذاته الا قدس والمراد بالاقتصاص بالامثلة الاقتصاف بالموتوق  
 فيها وهو ظاهر قال ولما صرح بازلية الكلام النفسي القديم حاول التنبية \*  
 يعني بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيهها على اطلاق القرآن على

الامر قاصي زاده الجاهل  
 امر الرجل قبل وجوده الابن ليس امر ابل وزينة على

الكلام

الكلام النفسي اذ لو لا اطلاق على الكلام النفسي لم يصح في الحديث عنه و جهته  
 اندفع انه يشهد ومن هذا ان جميع القرآن مع كلام الله للتنبية على تراوفا و  
 يستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام الله انه جميعها لان في الحديث  
 عن القرآن ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا ينبغي ان ما ذكره  
 تكلف اذ ينبغي في التنبية على اطلاق القرآن ان يقول و يطلق القرآن على الكلام  
 النفسي ولا وجه لاثبات عدم الحديث بهذه الغرض ونحن نقول بعد اثباته  
 لصحة الكلام الازلية اثبت ان القرآن غير مخلوق الا انه عفيه بكلام الله لما ذكره  
 الشرا و قصد اعلى جرى الكلام على وفي الحديث او نقول به على طريق في الحديث  
 عن القرآن او ان اراد الى دفع ما يكاد يمسك به الخبايا لعدم الكلام من اجماع  
 الاثارة على ان القرآن غير مخلوق ووجه دفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي  
 ولا ينبغي ان قوله \* والقرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق اقنيس قبل وجه تبادر  
 الكلام اللفظي من القرآن شبهة فيه على عكس كلام الله قلت وايضا القرآن  
 بشر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى قال \* فهو كافر باسمة العظيم  
 قوله باسمة العظيم يحتمل القسم وفي خلاصة الطيبي نقلا عن الصفا ان هذا  
 الحديث موضوع والمراد بالتفريقين الاشاعة والمعتزلة لا القائلون بالحديث  
 والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين المخالفة والمعتزلة  
 وترجمة المسند بمسند خلق القرآن تناسب كلام المعتزلة والمناسب  
 لكلام الملة مسند عدم خلق القرآن والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل  
 سبق في موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى لسوي انه  
 منصف بالكلام وفي موضع اخر انه يمنع قيام الحوادث بذاته ولهذا  
 لم يكتب بقوله ما قال من التأليف يعني من الحروف فانه مطلق التركيب  
 الجامع للتوالي في النطق كيف ما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه  
 ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسفة المعاني وهذا انما  
 يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات  
 الحوادث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا عاونا

فورد على المختار الجاهل وقد سبق في في الامور المعنى  
 الكسبي حيث قال ومن قال ومن قال ومن قال ومن قال  
 بصفى و جرد ب كلام الله اعلم من القرآن كذا قد  
 واجهت البه في في الكلام

ان يقال ان في  
 العبارة حرف  
 مقطوع  
 وهو عدم  
 استد



والانزال والتريل بوجوب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان في حادث  
 وكونه حربه بوجوب كونه من موصفات العرب ومصنوعاتها وكونه نصبي  
 بوجوب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذلك موصوفه لان محل  
 الحادث حادث وكونه مسموما حادث فيه بوجوب حدوث محله وكونه معجزة  
 لانه يحدث باقرب اس الى المتجدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك  
 الى ما سبق من انه ليس بمتجمع الاجزاء بل جزء منه منقطع وجزء منه متقطع  
 ولا يخفى ان بعض ما ذكرناه من سمات الحدوث لو كانت صفات  
 بوجوبه محدثة ولم تكن اصافات واعتبارات فمثل قال \* ايجاد الحروف  
 والاصوات في محالها من البني وجبريل وقوله وان لم يقر بمعنى وان لم يقر  
 انه لا وجه لفرص القراءة التي يتصل بها الوصل والاطهر ان الصير راجع  
 الى المحال والوجه المحفوظ يعني ان الله تعالى معكم بمعنى خالق الكلام في محال  
 ان لم يقر ان تلك المحال متكلية به حتى يتقوى ملاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى  
 لانه لو كان كذلك يكون سببا للمتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة  
 لا بوجوب كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فحين يمتثل الصوت  
 المتكلم في الهواء اطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله  
 ونشأ هذا الاطلاق في فهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق  
 المتكلم الشايع في هذا المعنى صحة اطلاق الابهض والمتحرك الى غير ذلك لانه  
 ليس حال ما عدا المتكلم من نظائره مثله وتقييد الاعراض بالمتكلم على اصل  
 المعتزلة من كون الاعراض خالقين لانفعالهم والافكل عرض محقق له يقع  
 عند المشاورة والا الى ان يقول لصح وصف الباري تعالى بالشيء من  
 الاعراض المحذورة له تعالى لا يلزم من اطلاق الابهض بهذا المعنى اتصافه  
 تعالى بالبنائين بل بايجادهم قال \* ومن اقدمي شبه المعتزلة كانه اثر بوصف  
 الشبهة بكونها اقدمي الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك  
 كلمة من فالاولى وادنى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن  
 اسم كما فعل ايمن نظر لان الاحقيقة وتبعه منا على ان القرآن اسم

القول وجه الامر بالمتكلم في لغة الى ان عدم كونه بوجوب  
 سائر صفات بوجوب محدث لا يقتضي في المتكلم  
 المعتزلة بالبعض الاخر الذي هو من صفات  
 المحذورة وسمات الحدوث  
 وهي

لما نقل

لما نقل البنايين وفتي المصاحف تواتر السوي بسهم بعد الرحمن الرحيم في وائل  
 السور لكن النظر لا يفرق بينا وبين ان يقرر الشبهة بوجوبه وهو انكم متفقون  
 على ان القرآن منقول البنايين وفتي المصاحف تواتر وهذا يستلزم بوجوب  
 تمنع على الصفة القائمة بذاته تقع بدورها او لكونها من سمات الحدوث فلا يصح  
 جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بان غير محذوق والاشارة الى  
 الجواب بقوله وهو انه اما يمنع الاستدلال ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف  
 حقيقة واما يمنع بطلان الثاني ان جعل مجازا فان قلت مدار الجواب على ان  
 كونه مكتوبا في المصاحف مجاز والاشارة اليه فكيف يكون اثره الى الجواب  
 بل هو بالغاء الشبهة الشبهة قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم  
 ثم قوله وهو مكتوب في مصاحف اما جملة معطوفة من المستلكن في غير محذوق  
 وقوله محذوف في قوله اي بالفاظ مجمل الاول اي بصور ذهنية لبيان التحقيق  
 الذي سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ  
 المجمل وفتي المحل في المحل بالحقيقة فلافق بين المحل والكتابة والسماح  
 والقراءة في الشيء والاشبات فان الكل منفي حقيقة ثبتت مجازا في بوجه  
 البيان من الفرق لا وثوق عليه قال \* وتحقيقه ان للشيء وجودا في  
 الاعيان ويريد بالشيء الموجود في الخارج لا بكار الوجود الذهني فليد اصح اثبات  
 وجودات اربعة للشيء على الوجه الكلي ولا ينافيه قوله وجودا في الاذهان  
 لانه وجود مجازي كاجابة عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود  
 عند الحكماء وشروفا من المتكلمين اعلم ان قوله للشيء وجودا في الاعيان ليس  
 كقول وجود في الاذهان فان وجودا في الاعيان معناه انه واحد من الاعيان  
 سمي الموجود المجازي حيا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس  
 اعيانها ووجود في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان ومعنى  
 الوجود في العبارة ان العبارة يميزها عن الاعيان ببيانها كما ان الوجود  
 يميزه عن الاعيان وكذلك الوجود في اللفظ بمعنى تخصيص اللفظ بالبيان  
 قال \* ثبت بوصف القرآن بما هو من لوازم القديم هذا الذي عليه

القول وجه الامر بالمتكلم في لغة الى ان عدم كونه بوجوب  
 سائر صفات بوجوب محدث لا يقتضي في المتكلم  
 المعتزلة بالبعض الاخر الذي هو من صفات  
 المحذورة وسمات الحدوث  
 وهي



شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني اذ عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه  
 الامور مجازي فكل يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد  
 الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات  
 يراد بها الالفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق عرف جواب نزع شبهة المذكورة  
 وهو ان المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل اليه بين وقتي  
 المصاحف تواترا وبهذا اندفع ما اوردناه اشبهه جواب المصنف عند الشر  
 بجواب اخر فانه يجاب عن شبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجازي وهذا  
 جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره  
 الشر ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد  
 الى جواب اخر ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف  
 القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق  
 الكلام اللفظي لان ما ل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق  
 جواب المصنف ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان ما ل وصف  
 شئ بشئ اخر مجازا وصف شئ اخر حقيقة وينفع من هذا انه يمكن جعل  
 الجوابين المذكورين عن شبهة واحد فتأمل قال \* ولما كان دليل الاحكام  
 الشرعية انه كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي  
 فانثبت الكلام النفسي فخالق لا ريب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام  
 وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس بالدليل وبحتم عن الدليل لانهم لا  
 يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف بما ذكره فرع الجعل اسما للنظم فالاول  
 تقديم الجعل على التعريف وان تعريفهم لا يجد معنى القرآن لا جعلهم القرآن  
 اسما لان الظاهر لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع  
 الشرعي قال اى من حيث الدلالة على المعنى لا الجرم والمعنى اول عبارة الاصول  
 لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ  
 والمعنى كان المنقول اليه حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يبعد هذا  
 التأويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء

هذا على ما عرفت على قوله وبهذا اندفع ما اوردناه اشبهه جواب المصنف عند الشر بجواب اخر فانه يجاب عن شبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجازي وهذا جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشر ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب اخر ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان ما ل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المصنف ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان ما ل وصف شئ بشئ اخر مجازا وصف شئ اخر حقيقة وينفع من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن شبهة واحد فتأمل قال \* ولما كان دليل الاحكام الشرعية انه كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فانثبت الكلام النفسي فخالق لا ريب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس بالدليل وبحتم عن الدليل لانهم لا يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف بما ذكره فرع الجعل اسما للنظم فالاول تقديم الجعل على التعريف وان تعريفهم لا يجد معنى القرآن لا جعلهم القرآن اسما لان الظاهر لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي قال اى من حيث الدلالة على المعنى لا الجرم والمعنى اول عبارة الاصول لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول اليه حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يبعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء

هذا على ما عرفت على قوله وبهذا اندفع ما اوردناه اشبهه جواب المصنف عند الشر بجواب اخر فانه يجاب عن شبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجازي وهذا جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشر ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب اخر ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان ما ل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المصنف ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان ما ل وصف شئ بشئ اخر مجازا وصف شئ اخر حقيقة وينفع من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن شبهة واحد فتأمل قال \* ولما كان دليل الاحكام الشرعية انه كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فانثبت الكلام النفسي فخالق لا ريب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس بالدليل وبحتم عن الدليل لانهم لا يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف بما ذكره فرع الجعل اسما للنظم فالاول تقديم الجعل على التعريف وان تعريفهم لا يجد معنى القرآن لا جعلهم القرآن اسما لان الظاهر لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي قال اى من حيث الدلالة على المعنى لا الجرم والمعنى اول عبارة الاصول لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول اليه حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يبعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء

فصل وجوب الاحكام الشرعية على ما ل اللفظ لا على المعنى اذ كان ما ل الجوابين واحد فتأمل ما اوردناه الجواب من ان لا يرد على ظاهر الكلام وقد قالوا ان دفع الايراد على اللفظ مشكل وان

وهو الصحيح من مذهب الى خيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز  
 الصلوة ولهذا يجوز القراءة بالفارسية في افواه يدل على ان كلاما من النظم والمعنى  
 ركن الزم وفي قوله لا يجر والمعنى مسامحة والمراد لا مجموع يدخل فيه مجزوء المعنى و  
 لك ان تجعل عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة وقوله واما الكلام  
 القديم انه يدل على القراءة والحفظ والسكون من سمات الحدوث كانه قال  
 اما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث واما السماع فتختلف فيه فالاولى تقديم  
 على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية لانه فصل بالاجتناب لان يحمل قوله ولما  
 كان على مثال اخر يوصف الكلام بسمات الحدوث وجوب حمد على اللفظ  
 لا على ما قد منا قال فعني قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه بشر  
 هذا بان الشيخ الاشرى لا يحتاج الى تأويل قوله تع وفيه بحث لانه مع جواز سماع  
 كلام الله لا يسمع المشرك وليس الامر بالي المشرك الى ان يسمع نفسه كلام  
 الله نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تع الى التأويل قال  
 لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمكت اختص باسم الكبير اى كليم الله  
 فان كليمك الذي يكلمك على ما في الصحيح وعلى مذهب الاشرى اطلاق  
 الكليم على ظاهره واما الى جهة الى هذا الوجه اولى ما قيل من انه خص باسم الكبير  
 لما سجع صوتا والاعلى كلام الله من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه  
 سمعه من الله الذي سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستواء ومن  
 وافقه من الشيخ الى منصور ومن تابعه قال فان قيل لو كان كلام الله حقيقة  
 في المعنى القديم مجازا في النظم المولف آت يعني يبادل عليه ما ذكر في توجيه  
 حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستواء من ان كلام الله محمول على النجوم  
 واطلاق كلام الله على الصوت الدال عليه لو كان حقا فغاية غيبه لان علو  
 المجاز صحة في المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الله مجاز في  
 الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس بلسه وما ذكره في معراج  
 الجواب بتسليم شبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق  
 اشراك كلام الله تع بين اللفظ والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشراك

هذا على ما عرفت على قوله وبهذا اندفع ما اوردناه اشبهه جواب المصنف عند الشر بجواب اخر فانه يجاب عن شبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجازي وهذا جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشر ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب اخر ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان ما ل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المصنف ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان ما ل وصف شئ بشئ اخر مجازا وصف شئ اخر حقيقة وينفع من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن شبهة واحد فتأمل قال \* ولما كان دليل الاحكام الشرعية انه كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فانثبت الكلام النفسي فخالق لا ريب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس بالدليل وبحتم عن الدليل لانهم لا يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف بما ذكره فرع الجعل اسما للنظم فالاول تقديم الجعل على التعريف وان تعريفهم لا يجد معنى القرآن لا جعلهم القرآن اسما لان الظاهر لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي قال اى من حيث الدلالة على المعنى لا الجرم والمعنى اول عبارة الاصول لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول اليه حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يبعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء

فان قيل ان الله تعالى لا يسمع كلام الله محمول على النجوم واطلاق كلام الله على الصوت الدال عليه لو كان حقا فغاية غيبه لان علو المجاز صحة في المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الله مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس بلسه وما ذكره في معراج الجواب بتسليم شبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشراك كلام الله تع بين اللفظ والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشراك



ابن نجدة انه ينبغي ان يصح ان يقال ليس النظم المنزلة المعجز الفصل الى السور كلام  
 الله لا يصح ان يصح في احد معني اللفظ المشترك عن الاخر او اثباتنا الا ان يقال يصح  
 في المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد  
 بالمعنى بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان  
 المراد بالمعنى معنى وبالمعنى عند معترفي ان ما وقع في عبارة بعض المشايخ من  
 مجازاة او رد عليه ان هذا يقتضي ان يكون منقولاً في اللفظ مهوراً في المعنى  
 لا مشتركاً واجباً بان لا يكون في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد  
 من كون المعنى الاول مهوراً وبه انه لابد في الاشتراك من عدم ترتيب الوضويع  
 والوضع بعلاقة يقتضيها فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما يشتر  
 به العبارة بل ان الاعتداد باللفظ وضع اللفظ له وشبهته لدلالة على الكلام  
 النفسى قال وذهب بعض المحققين في شرح المواقف اعلم ان للمصنف  
 مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى وفق ما اشرقت في الخطبة ومحصولها  
 ان لفظ المعنى يقتضي تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير  
 فالشيخ الاشرع لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب ان المراد منه  
 مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاماً  
 مجازاً لدلالة على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حاوثة على منتهى  
 ايض لكنها ليست كلاماً حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ  
 هو انهم كثرة فائدة لعدم كفاية من انك كلامية ما بين المصاحف مع انه علم من الذين  
 ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وعدم المعارضة والتخدي بكلام الله الحقيقي  
 وعدم كون المقروء المحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على  
 المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني  
 فيكون الكلام النفسى عنده امراً لا لفظاً والمعنى جميعاً قائماً بذات  
 الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء باللسن محفوظ في الصدور وهو  
 غير المكتوبة والقراءة والحفظ الى دية وما يقال ان الحروف والالفاظ مرتبة  
 متعاقبة بخوابه ان ذلك الترتيب انما هو في اللفظ بسبب عدم

فان كان اللفظ هو المعنى  
 فيكون الكلام هو المعنى  
 النفسى

فان كان اللفظ هو المعنى  
 فيكون الكلام هو المعنى  
 النفسى

الاول

الالة فالتلفظ حادث والاول الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثها دون حدوث  
 اللفظ فجمعاً بين الالوة والاول الذي ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه من ان لا يصح  
 الا انه بعد الناس يعرف حقيقة ثم كلامه وهذا المحل لكلام الشيخ ما اختاره محمد بن  
 السن في كتابه المسمى بنهاية الاقدام والاشبهت في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة  
 المنسوبة الى قوله المدينه هذا وبه ابحاث منها ما يقتضي ان كلام الله ان كان له  
 لذلك الشخص القائم بذاته مع بزمه ايضاً ان لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى  
 مثلاً وان كان اسماً للنوع القائم بزمه ان يكون كلام الله في الشخص القائم به  
 مجازاً وبصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن الكثر الافراد وان اذ لم يكن اللفظ  
 مرتبة الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين تلخ وتلخ في نفسه ومنها ما يمكن ان يقال  
 انه على هذا التحقيق ايضاً بزمه ان لا يكون التلخي مع كلام الله تعالى لان مدار البسطة  
 على امور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن وضع الجميع بان اخبر  
 هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرة لانه لا يخفى عليه شيء ولا يشبهه في  
 كونه اقرب مع هذه الامور المنوطة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيها قدم الكلام  
 اللفظي على ذهب المخالين واخراج قهراً عن حضيض الاله الى ذوة المنان  
 قال ولان الاشكال المرتبة الدالة عليه لا محصل لتكوين اللفظ من الاشكال بل  
 المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفسه الى فظ بحيث اذا انقطع  
 اليها كان كلاماً مؤلفاً من نطق مرتبة قياماً للكلام بنفسه الى فظ قال والافراد  
 ونحو ذلك من الابداع والوضع بل الترتيب والتصوير والاجبا فان جميع هذه  
 العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار رفق خاص والاختراع والابداع غير  
 الاحداث عند الحكم فانها بلا مودة فيها غير مسبوقين بالعدم والابداع مزيد  
 خصوصاً فانه بشرط فناء الشفاء والمادة ايضاً فهو مجزئ الجزئات ولما يعرف  
 التكميل يمكن غير متاوي وغير متاوي صابراً عنده مساوئين للاحداث والتفسير  
 باخراج المعلوم من عدم الوجود مبني على ارادة مبداء الاختراع لا المعلوم  
 الاضافي الاعتباري قال لا يطابق العقل والنقل على انه خالق للعالم لمكونه  
 ليس قد يكون له خبر بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المراد

كلام  
 الله  
 تعالى

فان كان اللفظ هو المعنى  
 فيكون الكلام هو المعنى  
 النفسى

فان كان اللفظ هو المعنى  
 فيكون الكلام هو المعنى  
 النفسى

فان كان اللفظ هو المعنى  
 فيكون الكلام هو المعنى  
 النفسى

فان كان اللفظ هو المعنى  
 فيكون الكلام هو المعنى  
 النفسى

فان كان اللفظ هو المعنى  
 فيكون الكلام هو المعنى  
 النفسى



لكن لم يثبت في اللغة في غير الصائر وفي بعض النسخ لم يكون فهو استدلال من احد  
 المتراذين على الاخر وفساده غير خفي على زكي وانفاق العقل والنقل على انه  
 خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وقوة خالقي  
 كل شئ وامانه خالق لواحد او لغيره فعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل  
 بل العقل فيه منفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في  
 معرض العقل وعلبك بالفرق بين اطلاق العقل والنقل وبين اطلاق  
 العقل والنقل فلا يوقعك الاستباسر في مضيق الرد في اطلاق العقل  
 والنقل لظنة ان الاختلاف في انه خالق جميع العالم بناء في ذلك الاطلاق  
 قال الاول انه يمنع قيام الحادث بذاته مع لما من انه لو قام الحادث بالقديم  
 لزم قدم الحادث او حدوث القديم ولزوم قيام الحادث بذاته مع لولم يكن  
 صفة التكوين اذلية بناء على يسبق من وجوب قيامها بذاته مع فلا فرق  
 بينه وبين الوجه الرابع الابانة بطل قيامها بغيره مع بالدليل وهنا بالبرهنة  
 قال فلم يكن في الازل خالف لزم الكذب او العدول الى لزوم الكذب برفع  
 يسبق ان الاخبار في الازل لا ينصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا  
 مستقبل بالنسبة اليه مع واردة الخالق فيها مستقبل انما يكون مجازا على انه  
 من يجعل اسم القائل مجازا في المستقبل كمنه مرجح كما يعلم في محله نعم لو تمسك  
 بانه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خلق نعم بلا خلاف ونجته على قوله من غير  
 تعذر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف على تعدد بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه  
 مقصودا اظهر وعدم تناوب المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية  
 اليه اذ الاصل وحده القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة وما يجب  
 ان يثبت عليه ان اذلية الخالق انما تدفع الكذب بان يكون صيغة موجودة ويكون  
 بتعريفها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلق في الازل لانه فرع التعريف  
 فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلق لان صدق الوصف لا يتوقف  
 على التعاقب بخلاف ما اذا كان الخلق معناه ما اضافيا فانه لا يتحقق بدو تحقق  
 الخلق فظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايض على كون التكوين صفة موجودة

يمكن الجواب عنه بان ثبوت الكذب لا يتوقف على  
 زمان اصلا بل على عدم تلك النسبة وعدم النسبة  
 الخلق في الازل مع انه وصف ذاته في كلامه الازلي  
 بالخلق يكون سببا للكذب قطعاً اذا اراد بالخلق  
 نعم قد يكون باقتدار الزمان ولكن هذا ليس بواجب  
 بهننا بطلان مدون

يمكن الجواب عنه بان اللفظ اذا دار بين كونه  
 حقيقة ومجازا او بين كونه مشتركا فالجمل على كونه  
 حقيقة ومجازا اولى من الجمل على كونه مشتركا  
 مدون

اذن

اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافته بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة  
 الموجودة العذبة لانها التي تحقق بدون المخلوق ودون الاضافة فانها لا تصور  
 بدوئيه فمن قال الخلق بناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقة لا اضافية بين الخالق  
 والمخلوق فينبغي ان يثبت في العقل وهو مغلوب الوهم وفي استندام جواز اطلاق  
 الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحيث  
 لان من علاقات التجوز كون الشئ بالقوة فيقال لما الغيب المسكر للاسكار  
 بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخلق بالقوة دون القادر على السواد على انه  
 لا يحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهن الاسما  
 من خلق السواد لا من السواد واماما اورده عليه من ان لزوم الجواز الشرعي يعم  
 لتوقفه على عدم الابهام والا فان لزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع منه فيمكن  
 دفعه بانه اريدانه يلزم جواز اطلاق الاوضاع في الجملة اعني على مذهب من لا يقول  
 بالتمتع مع ان الاطلاق باطل عند الكل قال من ان يكون كل جسم قائم به  
 دون يكون العرض فانه لا يقوم بالعرض لا متناع قيام العرض بالعرض بل يكون  
 العرض ايض قائم بالجسم فالواضح ان يقال تكون كل جسم واعضه قائم به ولا  
 يخفى انه على هذا ايض لا يكون من صفاته مع تكوينه ولا يزيد الصفات على البقية  
 وكما يلزم كون كل جسم خالفا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ  
 التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الى حدث في وجوده الى التكوين  
 قال والاصل في الازل هو مبدأ التحقيق فان قلت فمبدأ الكلام في شبيهه  
 في الازل خالف فلم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة قلت اذا  
 كان الخلق اضافية غير متخلفة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة مستعذرة  
 ويجب العدول الى المجاز وبهذا علم ان مبنى الدليل الثاني ايض على ان التكوين  
 صفة حقيقة اذ لو كان اضافية لتعذر الحقيقة فبطل ما قبل كانه اراد بقوله  
 ومبنى هذه الادلة ما عدا الدليل الثاني او مبنى الامر على التعقيب هذا وكما ان  
 مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقة مبنى الدعوى ايض عليه ومبنى كون  
 الامانة تكوينها ومبدأه ارادة وقدرته على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة

منزلة  
 تفريق  
 ان  
 بغير  
 اذ



على ما في المواقف من انه قبل الموت كيفية وجوده بتخلفها عنه في الحى فهو ضد  
 الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا بجهة وجوده والجواب  
 ان الخلق التقدير دون الابدان واما كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق  
 بعدم ارادة الحياة فيقبل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده  
 في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد هذا  
 المعنى بعم الموجب ايض بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفسه  
 القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه انه لا يحتاج الصفات  
 الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهم جزاء ونحن نقول كما ان ثبت في الآيات  
 صفة سمع وبصر فينبغي ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب  
 و ارادة من اعمال الآيات بها يتحقق الضرب وهو وقع منزه عن الآيات لكنه يناسب  
 ان يكون له صفة يتوسط بها الاثر بغيره مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة  
 سمع يقوم مقام السامعة في غيره هذا وقوله ولادليل على كونه صفة اخرى  
 سوى القدرة والارادة فيقيد ان مبدأ الخلق هو القدرة والارادة لا  
 غيرهما وليس كذلك اذ لابد من العلم ايض قال \* ولما استدلال القائلون  
 بحدوث التكوين بان لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب يعني  
 يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المفعول  
 متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يستلزم  
 ان لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المكون  
 عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجوده على التكوين واللازم لتقدم التكوين  
 اما قدم المكونات او حدوث التكوين القديم والاشارة الى الجواب بقوله  
 وهو ان التكوين كونه للعالم ولكل جزء من اجزائه لاني الازل بل لو قلت  
 وجوده بوجه رايه فيقيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم  
 وبكل جزء من اجزائه فيعاد بالاضافة متعلق تلك الصفة الواحدة بامور  
 متعددة في اوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون  
 نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات وعدم وضوح عبارته فيما

جواب  
 عن  
 قوله

فقد  
 روي  
 في  
 نسخة  
 اخرى

فقد

لا يقال كون التكوين مع المكون كالضرب مع  
 المضروب يقتضي تقدم المكون على التكوين لان  
 التكوين مقدم على الضرب وتقدم المكون على  
 في جرد الاستدلال للمفعول لاني غيره  
 طردون

وتل منث ذلك تشبيههم التكوين بالضرب  
 وهو ليس الا في جرد كونه من قبيل الاضافات  
 لاني كونه متأخرا عن المكون كالضرب عن المفعول

قصده قال اشارة الى الجواب اشارة الى الحق ولا ينبغي ان يكون له للعالم ليس  
 الا كونه لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على  
 الابدال والاشارة في قوله لو قلت وجوده زائدة او بمعنى في والظاهر ان قوله  
 وهو كونه للعالم اشارة الى انه لا يكثر في التكوين وانما يستعد بتعدد الصفات  
 والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والاحتاج التكوين الى التكوين اخر ولم يجر  
 والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلف  
 بالعقل الاول فقط واستندا وباني الممكنات الى العقول والظاهر من الكل  
 انه وقع لما يورد من ان التكوين الشئ ان كان في حال عدم لزوم اجتماع الوجود  
 والعدم وان كان في حال الوجود لزوم تحصيل الحاصل حتى وقع بان كونه حال  
 حدوثه فثبتت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر بطريق  
 والحق ما اش رايه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان  
 قوله لو قلت وجوده متعلق باصنافه التكوين الى العالم واجزائه وتقيبلا  
 يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به  
 التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قبل الاشبه بالمتن ان التعلق  
 قديم كالتكوين والمكون حادث بان تعلق في الازل التكوين بوجوده  
 في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان متحقق  
 ما يقال بناء على ان ملخصه ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين  
 بسندانه لا يلزم من قدم الارادة وقدم المرات والمقدورات واما جعل  
 العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه يقع عالم بالاشياء و  
 في الازل الا ان يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقا آخر  
 بعده سوى التعلق الازلي به فقال وما يقال قبل اي في جواب استدلال  
 القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم  
 قدم المكونات وقديمتهم انه اعترض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم  
 انه وحاصله ان الزيد يقيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا ينبغي ان الامر  
 فيه يبين على انه لو جعل الجواب الزاميا يخرج الزيد عن القبح هذا والحق انه

منه الى قوله والاخط محمد قبيل قوله ومنه البين  
 فيها بعد

منع عدم تصور التكوين بدون المكون الجواز  
 ان يكون التكوين قديما ولا يلزم من قدم  
 قدم المكون كما لا يلزم من قدم الارادة وقدم  
 قدم المقدور فاضم



منع الاستدلال قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث  
 سواء كان التكوين قدما او حادثا والجاب المثار اليه بقوله فبعضه نظر  
 تصوير معنى القديم والحادث على وجه يستدفع به المنع ويصح الملازمة وفيه  
 نظرا آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكتفي في حدوث التكوين ان الاحتياج الي  
 الغير يستلزم الحدوث ان المراد ان ما يقال في بيان بطلان استدلال قدم  
 التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر ووجه لا ينظر  
 الا ما ذكره الشرح قال نعم اذا اجابنا صدور العالم بشعرانه يتم منع استدلال  
 قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك  
 وفيه بحث لان عدم صدور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون  
 قدما بقدم التكوين سواء كان الصانع محترا او موجودا قال ومن ههنا  
 يقال اي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل اي من ان المراد بالحادث  
 ما له جوده بدائه وبالقديم خلافة وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا  
 ما له جوده بدائه لا يوجب كون اضافته للتكوين الى كل جزء من العالم رافعا  
 سلبا من اجزائه مالم يثبت ان اضافته للتكوين توجب الحدوث جميع  
 ثبوت البدائه للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع محترا لا بالثبوت  
 انه يحصل تخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك  
 او لا لانا نقول فيمكن وجود البعض الازل قال والى اصل اي حاصل الجواب  
 عن الاستدلال واراو بالصفة الاضافية ما ينفعك عن الاضافة ولا  
 فكون الضرب نفس الاضافة ثم واراو بكون التكوين صفة حقيقية  
 انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفعل ثبوت  
 مع الاضافة فلا ينفعك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته مع  
 مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية  
 ما يتقبل الاضافة وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج  
 المعدوم من العدم قال وهو غير المكون عندنا المكون اسم مفعول  
 كما يفصح عنه بيان الشرح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود

بعضي ان هذا انما يتم اذا تم القول بان كل ما وجد  
 بالاختيار فهو حادث وهو ليس بشيء لانه منقطع  
 بصفات مع على مذاهب من يقول بانهم  
 بطلان الاختيار  
 استاذ

المراد من قوله في خبره ان  
 التكوين هو الذي لا يتغير  
 وهو الذي لا يتغير  
 وهو الذي لا يتغير  
 وهو الذي لا يتغير

التكوين

التكوين وزيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج بل هو امر عقلي ينبغي  
 ان يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبت بيبته زائدا على المكون قائما  
 به لازما على المكون اسم مفعول والظاهر ان المراد انه غير المكون من حيث  
 انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على من ينفي  
 حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول ووجه تبيينه عليه بان الفعل غير  
 المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس التكوين لزم ان يكون له المراد  
 بقوله عندنا جمهور العالمين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولم يثبت  
 ان لا يكون مع خالفه ومكون واحد الا انه جعلها وجهين باعتبار جهتي الزوم  
 والاو ان يقول وفيه وجه عدم كونه خالفا للعالم محذوقا بظهوره فربما  
 قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم  
 ان يكون خالق السواد اسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به يستلزم  
 ايضا كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الخلق خالق السواد لان  
 السواد الذي هو عين تكوينه وخلق قد قام به وكون الوجه تبيينها على بدائه  
 تغير الفعل والمفعول بنا في كون احد الوجهين تغير الفعل والمفعول بالضرورة  
 وايضا لم يجعل المصنوع بدائه المتغيرة بل نفس المتغيرة فينبغي ان يقال  
 وهذا كله تبيين على تغير التكوين والمكون يكون الى ضروريه وتأويل ما ذكره  
 ان كلمة على ليست صفة للتبيين والتقدير وهذا كله تبيين على تغير التكوين  
 والمكون بنا على ان الحكم بتغير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث  
 لان بدائه كون الفعل متغيرا للمفعول لا يستلزم بدائه كون التكوين متغيرا  
 للمكون لان بدائه القانون لا يستلزم بدائه الفروع المتدرجة تحته فوجب  
 ان يحمل قوله ان الحكم بتغير الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغير  
 كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري وقوله في المثال بانه المباحث الظاهر فيه  
 هذا البحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب  
 الكلام بل يطلب لكلامهم وكأنه راجع الى من لا يفي تميزه ولا يقتصر الواجب  
 على ان يطلب لكلام العلماء الراشدين محلا يصلح محلا للتشريع بل يوجب

جواب لو  
 بل نروم ان يكون مكون مكونا مخلوقا بغير  
 ونروم ان لا يكون مع خالق ومكونا واحدا  
 جديها وجود باعتبار جهات الزوم  
 بغير منبني على القول بان المكون اسم فاعل  
 عين التكوين  
 تكون التكوين الذي هو عين السواد قائم  
 بخالق السواد محلا لاختلاف استاذ  
 والافضل ان يقول لم لا يجوز ان يكون كون  
 خالفا وكون العالم مخلوقا متاوجه آخر  
 انه ان الحكم في القانون اي القاصدة الكلية  
 على فساد الموضوع فتستلزم ويرد عليه انه  
 يجوز ان يكون عنوان الموضوع مدخل في  
 ثبوت الحكم فلا يصدق الحكم على الافراد  
 فلا تستلزم والجواب الثاني ان التكوين  
 من راجح  
 استاذ



ان يطلب الكلام كل عاقل محل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق انما لا يجاز  
 متعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق  
 الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبني على انه واجب  
 حين تعلق الارادة لانه متعلق القدرة التامة على وقوعها ولهذا لا يجزى بالارادة  
 لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يبين كثر العدم اذا كان  
 عنه بقاء والمراد بالعبارة المنفك بعضها عن بعض قال كثر ذلك كثر  
 الشرح وجه التكرار تأكيد وتخييف فنبه وقوله تخصيص الكمالات بوجه  
 دون وجه كان الاولى فيه تخصيص المقدمات لان تعلق التكوين بعد  
 تخصيص الارادة وفي اثبات صفة الارادة لتع مخافة للفلاسفة في كونه تع  
 موجبا وفي كونه تع ذاتا مجتزا لا يمتنع له ايض واليقول بنظام العالم وجوده  
 على الوجه الاصح من الوجوه الممكنة وليس على كونه مختار فاحذر ان الحكم  
 به بوجوب مطلق حكمه بالاجاب اذ لو كان تع موجبا لم يكن وجود العالم  
 على الوجه الاصح بل على الوجه المنعني الذي لا وجه وانه فلا يتجه ان الوقوع  
 على الوجه الاصح اوجه الكمال المطلق للمناسبة الكمال كما قال الحكم فلا يدل  
 على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجه الممكنة الوجوه الممكنة بالنظر الى ذاته  
 العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدأ وقد يقال اقتضا النظام  
 الاختيار بل وجهي قال ورؤية الله تع بمعنى الانكشاف التام بالبصر  
 المراد الانكشاف التام لا بما يعتاده النفس من ادراك المقياس البصر  
 على مسافة مخصوصة باحاطة المخطوط الشعاعية به او بانطباعه في حاسة  
 البصر والمراد الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر  
 تع بان يخلق الله تع صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تع على  
 نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا لا نزاع لنا في  
 الرؤية بهذه المعنى بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشيء ك  
 هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية قال جازية في  
 العقل اذا ختم ونفسه قد سكت المتسلف في اثبات الرؤية طريقا

نفس الرؤية على وجه يصلح محلا للنزاع وتحريره  
 الى ان المراد بالرؤية ليس ما تقتضيه النفس  
 زان

توحي موجزا وذلك ان الفعل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل عالم بغير  
 وليس على مطلقه يجب قبوله والا لا يرتفع الا مان عن العقل واذا جازت ذلك  
 عليها التصور فقد ثبت اذ لا يجوز تأويل البصر عالم بغير صحة ظاهري  
 فاثبات الرؤية باذلة ذكرها مستغنى عنه ولا حاجة الا الى ابطال دليل  
 الاشتناع الا ان يجعل اوله الصحة معارضا مع اوله الاشتناع فمن قال الجواز  
 بمعنى فسر الشرح هو الامكان الذهني وليس يحمل النزاع اذا ختم فاعل  
 به لم يأت بشئ وقوله عالم بغير برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا  
 يجتمع تخليد العقل وقوله مع ان الاصل عدمه علاوة اي العقل يجوز ويتقوى  
 تجوز العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل في الحوادث عدم البرهان  
 على الامر الثابت ازلا وابدا ان لا يكون الاصل عدمه وقدره يجعل جواز الرؤية  
 ضروريا على ان الاستدلال على الخلق تنبيه فلا يجدي فيه المناقشة وقدم الدليل  
 العقلي على النقل مع ان التعويل على النقل لما فيه من الضعف والكلغات  
 حتى ان الشيخ با منصور لم ينسك الا بالنقل على ما قبل ولذا قدموا الدليل العقلي  
 بان الدليل العقلي المتبقي على واللة اذ لم يمنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا  
 مقدم على التعويل على شهادة النقل على ذلك عرف ان تنبيه فلا يوصيه لا بضعف  
 واستدراك على التكلف فلا حاجة الى ان قدم العقلي سلوكا بطريق الترفي من الضعف  
 الى الاقوى فان ضرورة ان تفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فيه ان الفرق  
 بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرتبا لانا تفرق بالبصر بين الاعى والاقطع  
 مع ان الاعى والاقطع لب مرتبين وان القطة بشئ وجداني لا يحتاج فيه  
 الى دليل فكان الظاهر ان ترى الاعيان والاعراض ضرورة ان تفرق قال ولا بد  
 للحكم المشترك من هذه مشتركة ولا بد من عدم تجاوز البعد محل الحكم فلا يصح  
 ان يكون موجودا في المعدم الذي يمنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن ان يكون ذلك  
 العدة الامكان المشترك بين المعدم والموجود والاشياء من الامور العامة  
 ولا قال في المواقف وهذه العدة المشتركة اما الوجود او المحدث ثم بعد  
 سقوط الامكان ايض التزويد ثم لجواز ان يكون الوجود بشرط المحدث او الامكان

انما جاز عرف العقل والاشياء فيهما  
 احتمال ان يظهر من عقل على مطلق طائفة  
 الصنف والاشياء التي جمع العقول على طائفة  
 في الاحكام التي تحتها من ذلك ان عدم  
 عقل على اشتناعا لعدم بعد الخلية كسكاف  
 حكم العقل بالاشناع او هو يقتضي عدم  
 في الاشياء جواز الرؤية اذ هو يقتضي عدم  
 ذكره في اثبات جواز الرؤية ولا يجتاز

لان تخليد العقل بنفس انما هي خارجا  
 لم يوجد البرهان فيكون قوله عالم البرهان  
 مستدركا احاط الاستدلال به بوجه



وله قيل ذلك داخل في الترتيب بوجه انه ليس الوجود المشترك بين  
 الصانع وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستندا بان العلة كون المرئي في جهة  
 من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد ان يجعل هذا المنع دخلا فيما سببه كونه الشئ  
 كالمنع بسببه جواز علة التميز المطلق او وجوب الوجود بالغير ويرد بنفي مدخله  
 لعدم في العلة انه لا يدخل في علة الامر المتحقق والافهم العلة عند عدم  
 المعدول واورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من طبيعته بوجه  
 آخر قال وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح  
 وغير ذلك وقع لما اورده على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع  
 الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتميزها مكابرة محضة و  
 خروج عن الانصاف وجزء العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتميز  
 صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل هو استبعاد للمشي على هو معناه في الرؤية  
 وحقيق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الى نفس من الهوى و  
 التغلب الذي هو اصل العادات قال وحين اعترض بان الصحة عديمة \*  
 لانه سبب ضرورة الوجود والعدم وبوجه عليه المنع بسببه انه سبب امتناع  
 الوجود والعدم وسبب الامتناع هو الوجود وقوله ولو سلم فالحال انه  
 انه معناه انه لو سلم استلزم الصحة العلة فلا نسلم استلزامه علة مشتركة لجواز  
 كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تغليب الواحد بالنوع  
 بالعقل المتعددة ولك ان نقول يجوز ان لا يكون واحدا بالنوع بل مختلف  
 الحقيقة وح يكون صحة التغليب المتعدد اظهر من توهم صحة منع الوحدة  
 البوجهية فقد بقاء عن الاستقامة وليس لك ان تقول الاولى جمع منع عدم  
 استلزام الصحة العلة وتبليغ ومنع استلزامه العلة الوجودية لان النوع  
 وقعت على ترتيب مقدمات الدليل وهي انه لا بد للصحة المشتركة بين العيز  
 والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الامكان او الوجود والاوتان  
 باطلان فحينئذ الثالث فالمنع الاول بوجوب العلة للصحة والثاني بوجوب  
 مشتركة والثالث لمنع بطلان علة الحدوث والامكان والرابع لمنع تغلب

بأنه يقر بعض الغيبيات بالامكان كونه من النوع بقوله  
 يرد عليه ان التميز المطلق وجوب الوجود بالغير  
 والمقابلة لا يخلو في قول الشرح فيه نظر لا شئ  
 آخر كما هو الظاهر

الوجود للعلة بعد بطلان علة الحدوث والامكان الا انه ينبغي ان يمنع المشترك  
 الوجود او ك ما يتعلق انما يتعلق بالمتفصل العاقل وهي اما الوجود او الحدوث  
 او الامكان فالاولى ان يكون منعنا ذلك وكما يمكن منع مشترك الوجود حتى  
 لا يصح ان يكون الوجود علة يمكن منع مشترك بين الواجب والممكن فلا يثبت  
 صحة رؤية الواجب قال اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها  
 ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا انه اورد عليه ان هذا الاستدلال لا يدفع للاعتراف  
 عن الطريق الاول اذا تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشئ  
 من بعد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب  
 والممكن وبذلك انه جواب بتغيير الدليل واورد ايضا ان الهوى المطلقة  
 اعراضا عن كنهه الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل  
 بخصوصية الا ان رؤيتها اجابية لا يقدربها على تفصيل خصوصيات البصر  
 فتوهم ان المدرك والمبصر ليس بخصوصية واستصعب السند في  
 الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلي لا يصح للتحويل والصالح للتسكت به  
 انما هو ظاهر المنقول ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشئ من بعد لا يفيد  
 الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلم يكن صحة رؤية كل موجود  
 لم يكن اثر رؤية الشئ هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر او عرض  
 من الاعراض او موجود او ممكن ولم يرد ان المبصر الهوى المشتركة فان قلت  
 لو كان المدرك الوجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب  
 ان يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوها وعرضا قلت ينتفي في مقام التردد  
 بعض احتمالات لا يبعد المقام وقوله وسو المعنى بالوجود والاشتراك  
 ضروري اما منع لكون وجود كل شئ عينه او تاويل لقول من قال  
 بعينية الوجود بان العين هو الموجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا  
 ينبغي ان كون المدرك الهوى المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث  
 يسع الجهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشئ يرجع اليه اذ حاصله انه  
 كمن مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يخصه وهو الممكن الوجود واما ما

بأنه خلاصة ما ذكره الشرح في سبب المنع  
 حيث قال وجوب ما في حيث الوجود من  
 ان الوجود مشترك بين الكل عند جوهري  
 المتكلمين غاية الامر ان الاعراض لا يرد  
 الاستدلال الذي ما دام كلامه محمول على  
 علة واما بعد فتحه ان الوجود هو كونه  
 شئ به هوية فاشترطه ضروري انتهى



يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملبوسة فمدفعه ان ما تقرانه يجوز ان يدرك  
بكل حال ما يدرك بالآخرى بعينه استندام صحة الابصار صحة التمسك بالاثبات  
لما لم يرد النقل بالتمسك لم ينتقل الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون  
خصوصية جرمية او عينية دون خصوصية عينية او عينية والابق بقوله  
ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمانية وما يشتملها من الاعراض هي العينية  
وما يشتملها من الاعراض قال وتقرر الثاني ان موسى عليه السلام قد قال  
الرؤية وما يدل على الامكان انه نفي الرؤية دون امكانها فلو كانت متممة  
لنفي الامكان تصحى باعتقاده او اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال  
ولكن انظر الى الجبل فانية في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقيل  
حصوله لا ينفك كما لا يطبق الجبل مع كمال شدته ولو كانت متممة لا يكون  
لكل مكان موقع ويكون بمنزلة لن تراني ولكن يمنع الرؤية ويمنع على ذلك  
تعليل الرؤية بالامر الممكن على مكانية اية وان ما ذكره لا يدل الا على ثبوت  
الحج عند ثبوته لا على امكان الحج عند مكانية وتعليل ثبوت الحج على الممكن  
الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت الحج ولذا صح ان انعدم المعدول لعدم  
العينة وان كانت واجبة فانية ان يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون  
بدون الحج وانما يجوز تعمق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان الحج وكذا  
ما قيل في بياضه انه لو كان المتعلق على الممكن مستغنى لا يمكن صدق المدعوم بدون  
صدق اللازم ممنوع لان التعليل لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الكفاية  
عند الامكان ويمكن مدفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء  
يدل على مكانية ولا يتعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتناسل  
وقوله لان معناه الاخبار بثبوت المتعلق عند ثبوت المتعلق به يرد عليه  
انه لو كان كذلك يتوقف صدق التعليل على تحقق الثبوتين فالاولى  
على تقدير ثبوت المتعلق به قال فسال ليعلموا امتناعها كعلمه ولم ينقل  
ابرهيم لينظر واليك لان نفي رؤيته اول على الامتناع من نفي رؤيتهم و  
ربما يقال سال ليعلموا ثبوتها ما علم بالوحى كمال ابراهيم عم

حسن

ثم انهم في الغالب يجوز ان يدرك

حيث قال رب اني كيف نجى المولى قال ولم تؤمن قال شي ولكن يطمئن قلبي و  
قوله وبانا لانهم الظاهر وبانا لانهم يكون عطف على ان سؤال موسى عليه السلام و  
وجه كونه المتعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه بان  
اريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع بان  
ترتيب الدليل النقل بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن ان يستدفع  
امكان المتعلق عليه بان استقرار الجبل حال تحركه الجبل يجوز ان يكون متمم او قد  
ينزعم ان القوم كانوا مؤمنين بانه كافرين بنهضة موسى عليه السلام لانهم  
ارتدوا بدليل قولهم لن تؤمن لك فلا يكفهم قول موسى عليه السلام الرؤية  
متممة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن مدفعه بانهم بعد كفرهم لا بد لكونهم  
من بيان الامتناع فنيوه اقولا وبما ان الله يقول ارجى فلا يكون السؤال عبثا  
ولو اريد الاستقرار بشرط الحركة لزم منع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه  
قال واجبة بالنقل بعد الفزع من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع  
فغير عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مستبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوب  
كما تقرر في محله واداء الوقوع بالضرورة لان ما خبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة  
او اداء بالوجوب الثبوت فمضى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤيته  
المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السعي ليس تكرارا لقوله واجبة بالنقل \*  
لاشتماله على قوله خلا عنها قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين  
على ما بعينه لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص  
بدار الاخرة قال ام الكتاب فقول قع وجوه الآيات المخصوص في الآيات ما وثبات كثر  
في المبسوطات وبقى عليهم بعض التاويلات اقرب مما ذكره وهو ان ربها  
عبارة عن اصحاب الوجوه الناظرة اى وجوه ذات بهجة ناظرة الى اصحابها  
لان المنظر اليهم بوجوب السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة اى متفكرة  
وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية بعم الكل وليس  
كروية الهلال مختصة ببعض المستهين ولم يبلغ مع اجتماع احدى وعشرين  
من اكابر الصحابة في روايته عدد النواثر لانهم لم يجمعوا في الرواية بل روى كل

واجب على وجوده وهو الوجوب الحاصل  
بالاجاب عنه الوجبة ووجوب لا يفي به  
الوجوب بالاجاب عنه البقية هو ما قاله  
الحاكم يمكن موجود فهو محفوف بالوجوب  
كما حققه الشافعي الكندي في حاشيته

مدح بالحكماء



نزلوا وانما يقيد رواية الكثير المتعدد التواتر لا شمع منهم جميعا لان شمع من  
 واحد نقل من واحد منهم وهكذا قال واما الاجماع فهو ان الامة كانهما مجتمعان  
 ولخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم سكوت من تحقيق الابات والسكن من كثير  
 من اهل قرن ولامام الرازي اثبات اجماع اخر وهو ان الامة اجماعا على قولين  
 صحة الرؤية مع الوقوع واستناعتها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل  
 العقلي لا انكر الوقوع فكان قولنا ان الامة اجماعا على صحة الوقوع مع عدم الوقوع والقول  
 الثالث خرق للاجماع على احد الامرين وزيفت بان نفي الصحة والوقوع  
 لم يقبل بالوقوع بعد الصحة بل سكوت عنه فالقول بفساد خرق للاجماع وبكسر  
 دفعه بان نفي الوقوع الدال عليه ظهوره في الامة السبعة المعتبرة لاهل  
 الشريعة لم يمنع العمل به في الايمان فلا يخالف بعد ثبوت الصحة بحكم  
 بالوقوع وكما كانا مجمعين على ان الابات الواردة في ذلك مجمعة على  
 ظهورها كما انها مجمعة على ان السن الواردة ايضا كذلك ولما كان الاجماع  
 في الابات مستلزما للاجماع في السن اكنفي به فان قلت له اجماع الامة على  
 كون الدليل العقلي مجمعا على ظاهره وقام دليل على اشتناع ظاهره ينبغي ان لا  
 يعمل بهذه الاجماع لظهور الخطا في الاجماع واجتنابه على عدم الاطلاع  
 على الاشتناع قلت نفي الجزا لصاوفي اجتماع الامة على الخطا فالاجماع بحكم  
 بان دليل الاشتناع شبهة والمصادمة بالاجماع باطل قال والجواب منع هذا  
 الاشتراط ايا مطلقا بناء على ان الاشتاعة يجوزوا رؤية مالا يكون مغايرا  
 ولا ما في حكمه من المرئي في المرئي بل يجوزوا رؤية اعمى العينين بقية التمسك وفي  
 الغائب لا اختلاف الرؤية بين في الحقيقة فيجاز ان لا يشترط في رؤية الغائب  
 المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية المكثف نسبة  
 الى ذاته المخصوصة كنسبة الالكثف الى المسمى بالابصار الى سائر البصرات  
 والالكثف على وفق المكثف في الاختصاص بجهة وجر وعده فقط  
 وقيل الغائب على ان يكون له كثرته الى منع الاشتراط في الغائب  
 بعد الاشتراط الى منع الاشتراط مطلقا يعني باسم الاشتراط في الغائب

مؤيد

ثم قال وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى باننا نرى عليه ان هذا  
 الاستدلال لا يبنى على اشتراط المسافة واتصال الشاع وكون المرئي في جهة من المرئي  
 لكن لا ينبغي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بانه يبنى على اشتراط المكان ثم حجت  
 الله تعالى في رؤيته الى مكان وكان الاستدلال مستدل على عدم اعتبار هذه الايات  
 في مفهوم الرؤية وامكان تحقيق حقيقة الرؤية به ومنها فيصح حمل الاول السبعة  
 على ظهورها بناء على ان الله تعالى بقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها  
 في ابصارنا في ذكره من النظر مستدفع قال لو كان جائزا للرؤية والحكمة سببة  
 لوجب ان يرى لعدم توقف رؤيته على شرط والا اى وان لم يجب ان يرى  
 لجزان لا يرى الجبال شاهقة بحضرتها مع وجود شرائط الابصار وهو سبب  
 وتحقيق الجواب اما منع استخدام جواز رؤيته رؤيته بتوقف الرؤية على خلقها  
 واما منع استخدام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا  
 بسند ان الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون  
 ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة بجواز ان لا يخلق  
 الله تعالى الرؤية ويمكن منع استخدام جواز الرؤية الرؤية بسند ان رؤيته تعالى  
 مشروطة بطافة العبد ولهذا يمنعها عن موسى عليه السلام لانه لم يكن له طاقتها  
 وطاقة ذلك انما تقطع في الاخرة قال ومن السمعات عطف على قوله  
 من العقليات في تركيبها وقوى شهادتهم من العقليات وقد اورد منها  
 اربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعدم السلب  
 لجواز ان يكون سلب العموم فان الشيء الداخل على العام يكون الشيء العموم و  
 منع كون ادراك البصر للرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة  
 ومنع عموم الاوقات بجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز ان يكون  
 مختصا بجمل قوة الباصرة في الدنيا لكن لا ينبغي ان قوله يدرك الابصار للاستغراق  
 ونعم الاوقات والاحوال فخر لاندركه الابصار على خلاف ذلك خلاف  
 ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بنفسها  
 من غير حاجة الله اليها فان قلت قلت والامة على نفي الوقوع والختم بدعي



الاشناع فكيف يقع التملك بها قلت يجمع الالة مدحاً مع بني الرؤية  
وما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً يمتنع عليه مع فان قلت كيف  
سليم كون التركيب مفيداً للعموم السلب والعام تحت السلب قلت كثيراً  
ما يصرف العموم الذي في مدح السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في  
وامانا بظلام للعبيد فانه مبالغة في ثني الظلم وليس ثنياً للمبالغة في الظلم  
ويمكن ان يجمع الالة وبسبب الرؤية بان يقال ادراك الابصار له مع ان يصير  
مدركاً له وادراك الابصار ان يصير مدركاً لها فالتعني ادراك الابصار ليس  
كادراك الابصار لاكتشافه فانه ليس في وسع الابصار بل بطله وجعل مبعراً  
لها قال وقد يستدل بالالة على جواز الرؤية اذ لا امتنع لما حصل التمدح  
بنفيها كالمعذور لا مدح بعدم رؤيته لا تشاعها الملازمة ممنوعة بل ماحده  
صفة مدح بشبه ان يكون ضرورة ذلك العدم القوي في المدح وعدم تمدح  
المعذور بعدم الرؤية لا نسلم ان يكون لا امتناعها اذ الجسم المعذور يمكن رؤيته  
والبارى مدح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة الانتفاء المحل لا يجيب  
المدح لان جميع المعذومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا  
يرى انه لا مدح بنفي الشريك البارى بنفي صفات النقص عنه مع امتناع  
بنفيها لا يمتنع وجه وجه كون المعنى ان الله مع كونه مرتباً لا يدرك بالابصار  
ان الظاهر من ثني المعبد رجوع النفي الى العبد وقوله ومنها عطف على قوله  
من السمعات فيكون التقدير اقوى شبههم من السمعات هذا ومنها ذلك  
فلا بد في كون كل منهما اقوى من تكلف وهو ان المراد من اقوى شبههم هذا  
وهذا والمث رايه بهذا في قوله ولهذا اختلفت الصحابة امكن الرؤية  
وسبب امكن الرؤية للاختلاف انه لو لم يكن عند الحكم بالوقوع لما حكم به وكون  
الاختلاف في الوقوع وليس الامكان بناء على ان القائل بالوقوع يدعي الامكان  
لا محالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل والرؤية  
في المنام قد حكيت عن كثير من السلف منه شيوخ الكرام في رأي ربه في  
المنام فتبين سنة بعده كان وانما مع كمال فكما انه فرصة استغفار النوم

وهذه الروايات من مث في الغراء حيث كان ينزل  
فراش سورة بسب على الخي في حين رايته فقامت  
تنزل العزيز الرحيم بضم اللام على الخي في منزل بفتح الميم  
وقال اني نزلت تنزلاً بضم اللام على الخي في منزل بفتح الميم  
بشفت الخي في قوله تنزلت فادع وانما قوله

رجاء ان يرى الرب مرة اخرى وفي المواقف انه اختلف فيه قال والسنة  
خالف لافعال العباد ولا يخفى ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل نعم افعال الخلق  
كلها وان الالة انما تجري بعضها في افعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم  
لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا يستلزم مذهب الاستدلال مع انه  
جعل المدح في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يخلص عن اجتماع مؤثرين  
على اثر واحد لكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في  
الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوات شئ من تقديره كمال  
قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وهذا ينبغي ان نحاشي قدما  
المعتزلة عن اطلاق لفظ الخلق على العبد كان لداع ويقاوت بين الخلق  
والاجداد والاختراع على انه ربما يخص لفظه مع لا يجوز اطلاقه على غيره مع  
جواز اطلاق ما يثبت له في المعنى كلفظ الرحمن وكون الرجم فتجسس المتأخرون  
ليس بذلك وقوله من الكفر والايمان والعصيان امثلة الى ان المراد  
بالافعال ما يسي فعل لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد  
فما احراز عصيان والايمان هو من افراد العلم الذي هو من مقوله الاخرة  
والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا يتعلق بعدم المطلق  
وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصل  
فلا يقال الكفر والنقص مراد الله مع لايها به الكفر وهو ان الكفر والنقص  
ماوربه لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند التباس  
يجب التوقف الى التوقف والاعلام من الشارع ولا توقف ثم كذلك  
لا يصح ان يقال هو خالق القادورات وخالق القردة والخنزير لا يقال  
له الخواص والاولاد مع جواز ان يقال له كل شئ قال الاول ان العبد  
لو كان خالفاً هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه  
باجتماع قدرته مع قدرة الله مع وجعل توقف الاجداد بالقدرة والاختيار  
على العلم بالتفصيل ضرورياً والموقف بينه بان الازيد والانتقص مما اتى به  
ممكن فتخصيص ما اوجده بالقصود والاختيار لا بد له من العلم به والفرق

ثم ان الخلق الذي هو مدحاً مع بني الرؤية  
فان قيل لا يمتنع ان يكون المدح مطلقاً  
وهو لا يقع بسبب العبد ولا لاله ولا غيره  
فان قيل لا يمتنع ان يكون المدح مطلقاً  
وهو لا يقع بسبب العبد ولا لاله ولا غيره



بين المتب وبينه في ذلك سواء كان بينا او جنبيا مشكلا وان قيل ان  
 انقضاء الوجوه بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب  
 ويشتمل المشي على سكنات مختلفة اى بين الحركات الباطنية مبنى على تركيب  
 الجسم من الجواهر العزوة لان كون البطلان لتخلل السكنات من فروجه فلا يتم  
 على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجواهر العزوة وقوله وليس هذا هو  
 عن العلم بل لو سلم عنها لم يعلم رد لما يقال اننا لانهم انما لا شعور للمشي بهذه  
 الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور وجه الروان عدم الشعور  
 بالشعور لا يبنى حين السؤال عن الشعور به وقد دفع الحجة بان يحصل الشعور  
 وينتفى في الحال ولا يبنى وبينه بعد لا يخفى وقوله وهذا في اظهر افعاله منه ان  
 تخلل السكنات اظهر من حركة اعضاء وتحريك العضلات حتى والعضلة  
 كما وصف مع لم يخلو كذا في الفاعل فان كان على ما مصدرية  
 لئلا يحتاج الى حذف الضمير يقال يبرح ما الموصولة للاستغناء عن جعل العزل  
 بمعنى الممحل وعن اعتبار الاضافة الاستغناء اى خلتكم وجميع مفعولكم  
 على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للمعوم  
 فحذف الضمير هو هذا ويرجح ما الموصولة ايضا ان فيها مطابقة ما تخفى  
 قلنا لم يبرح الضمير بالمصدرية مع جعل ما تعلون مصدرا بمعنى الممحل بل  
 مع جعله باقيا على معناه بل لم يبرح اصلا وانما شبه على ان الداعي اليها ليس  
 الا هذا القدر هذا وبه يقول او معومكم على ان اليض وليس تام لانه يدل على  
 المطلوب على كل احتمال وما توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية  
 ويرجح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر  
 بمعنى المفعول فليس شئ واما احتمال كونها موصولة اى شئ فعملون  
 فما ينفى المقام لكن في قوله وللهول عن هذا التكتة ان ف وهذا التوهم  
 لا يتوقف على ظهور هذه التكتة لان المعاني المصدرية ايضا تصير مفاعيل  
 للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعلمته ولهذا يسمى المصدر مفعولا  
 مطلقا قال وكقولنا نفع خالق كل شئ اى يمكن بدلالة الفعل والمعتزلة

هذا اعتراض على الشرح بان ما جعله ضروريا جعله صريحا  
 المتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب فيجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب  
 يقال ان ما ذكره المتوقف عليه الكسب فيجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب  
 كلام شريفة السيد السند حيث قال كما يشهد

هذا تخمينه مفسدة لاجل الروى على الشرح بقوله فلا يتم  
 انما كانت خيرة بان لا يثبت في الدليل رد جميع  
 الدعايب الباطنة بل على رده المشهور

قال عبد الحكيم الاجورى ان في الشرح مجرد  
 بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيح على الموصولة  
 يمكن ان يقال في المصداق ايضا مجرد بيان ترجيح  
 التوجيه الثاني لا الروى على الشرح انتهى

لا يجوز

ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا الحق اعم من الخلق والافعال  
 عليه وكذلك لهم ان يقولوا قوله نعم انما يتحقق كمن لا يتحقق بالخلق على معنى ان  
 يستقل بالخلق كمن لا يتحقق لا نقول الاية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوهم  
 بانكم اشرف من معبودكم لانكم تخلقون افعالكم وانهم لا يخلقون شيئا لا يخلقون  
 بآداب بنى النظم لانه بعد اقامة الاول على كل قدرته مناسب انكار كون  
 غيره مثله لترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر ان يقول انما لا يتحقق  
 كمن يتحقق الاية فليس لانهم يشتركون في تلك العجزة عن الخلق اياه في الالهية  
 جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك قال لا يقال قال لا يكون العباد خالفا  
 لا فاعلا الخ خالفين لا فاعلاهم ويمكن دفع بعض بان لزوم الكفر لا يوجب  
 الكون من المشركين بالانزاع وقوله او بمعنى استحسان العباد ما نفع الله  
 لاجتماعهما في الجوسر والمعتزلة لا يثبتون ذلك اى احد الامرين من الوجوب  
 والاستحقاق ويمتنعون كون مطلق الخلق مناطا للاستحقاق العباد والاول  
 بالتفضيل النسبة الى الضلال او كونهم مضمينين بمعنى كلام المشايخ ليس  
 على حقيقة ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم او اضلالهم فان قلت  
 كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك قلت الدليل من القبيات الشعرية  
 والافايات شريك مستقل في نصف الملك الله من اثبات شركاء  
 تحت حين لكن منهم مدخل في امر جفر قال واجتبت المعتزلة المسند على كون  
 العباد خالفا فاعلاهم جمهور المعتزلة وابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورة  
 وانكاره سفسطة وذكر الفرق بين حركة المرتكس والمشي ببيان الضرورة  
 فجمعهم من جهة الذي احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقدير  
 ونعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علقتهما ثبنا وما باروا ذلك  
 ان تجعل الواو حابية وان مكسورة وقاعدة التكليف هى ان كل عاقل بالغ  
 مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعيين  
 التكليف بالعقل والبلوغ وقبل قاعدة التكليف ان المكلف به  
 امر اختياري ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف انه يكون مطلقا

يبنى على عدم كمال ضرورة راجعة الى اعتبار

هذا تفريع على قوله وادوا الحسين انه ووجه  
 النظر ان الاحتجاج يستلزم في النظر

ان الحكم على الشئ بعبء عليه فاعلة الشئ

لا يجوز جعل قاعدة الباطنة



كن به عن انفعال عنه من اصل ومبالغة في مطلقه وبهذه ما في عبارة غيره  
 بطل التكليف اذ لم يصح عقلا ان يقال لمن لم يستغفر في فعدا فعل كذا  
 والجواب بان المدح والذم للمحملة كمدح الحسن بالحسن واذم الفقيح بالفقيح  
 والثواب والعقاب تصرف في خالص حقه فلا يستعمل على فاعل كذا  
 يفعل كذا يستغفر بنفع التجربة ايضاً فهو عيناً لان من كل وجه فالجواب  
 بامتناع الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره قال وقد تمسك بانه لو كان  
 خالفاً لافعال العباد وكان هو القائم والاكل والشرب والزاني والمساكر  
 والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم ليس بتلك المثابة لان القائم و  
 الاكل وشرب ما ذكره ليس مثل الايض والاسود لانها ما صدر عنها  
 هذه المصادير لا يخرج وما انصف بها فمن لم يثبت عنده للعبادة معنى  
 سوى الخلق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الملازمة فهذه التمسك كسائر  
 تمسكهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن وقوعه  
 بان الزاني هو المصدر المنصف بالمصدر والصدق مصدر غير منصف  
 لانه يلزم ان لا يوجد زان فتأمل قال واذا تخلق من الطين كهيئة  
 الطير والجواب بهما بمعنى التقدير ويمكن ان يراد تفعل ما هو سبب الخلق  
 لانه قد كان يخلق الطير عقيب صنع ما هو بصورة الطير قصد بقاها لانه  
 عم قال وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيئته اي بارادته بالعبادة  
 باتفاق القائلين بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منية عند  
 بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن الرضا وكون الارادة بالشيء و  
 الله تعالى لا يرضى ببعض افعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون  
 افعال العباد بمنتهى تقع بقتضي كونها بارادته فهو قال فهي بارادته و  
 مشيئته لكان اوقع وكما يقتضي الكون بخلافه الكون بارادته بقتضي  
 الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون بتكوينه عند القائل  
 به قال وحكم لا يبعد ان يكون ذلك اثره الى خطاب التكوين  
 يعني قوله تعالى فان الله تعالى اجري عاونه فيما اراد شيئاً ان يقول له

في قوله الكلام وجه الزعم في ذلك  
 من مصدر منصرف في قوله  
 من المصدر المنصرف بالصدر لا بوجه  
 الى

ك

كن فيكون والظاهر ان يراد به الاختيار فان الحكم بتبني عيبيه والقبضه  
 يكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكم على طبق المشيئة قصد به كرهه تحسب  
 اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملي الشكر لكن يعني عنه الحكم بكون  
 الافعال مخلوقة له تعالى او لا معنى لكونها بفعله الا كونهما ولم يحمل على معنى  
 المصطلح عليه عند الامثلة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء  
 احترازاً عن كثرة التكرار في الارادة قال لا نقول الكفر مقتضى لا فضا \*  
 محصل الجواب ان الدليل اعني قوله لان الرضا بالقضا واجب لا يستلزم  
 الملازمة لان القضا ليس بغير حتى يكون الرضا به رضا بالكفر وكيف  
 لا والقضا قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة  
 الى قوله والرضا انما يجب بالقضا وكون مقتضى وقدم الجواب قبله  
 وما يجب ان يبين عليه ان الرضا بالمقتضى ايضاً واجب لكن من  
 حيث انه مقتضى الرضا به مكسوب للعبادة كغيره ما هو المشهور ان  
 الرضا بالقضا واجب انما هو في القضا بمعنى الصفة الذاتية اعني  
 ارادة المتعلقة بالاشياء لا بالقضا بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام  
 فيه نعم التحقيق ان الرضا به ايضاً واجب قال والمقتضى ارادة  
 الله تعالى وقدرته لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا ان يقال الكفر  
 بظهور حاله من بيان حال الارادة وحج برفع بعض ما تقدم به  
 والظاهر ان المراد سبب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيئته قال قلنا  
 انه تعالى اراد منها الكفر والعقوبة باختيارها الا ان اراد بها ما عرفت فتدبر  
 والمعتزلة ايضاً قالوا بالارادة من غير قسرة حيث قالوا ارادوا ايمان الكافر  
 رغبة واختياراً لا جبراً واضطراً لكنهم خالفوا في جواز تخلف مراده تعالى  
 عن ارادته وقالوا لا نقص في ذلك اذ لا مغلوبية كالمملك اذا اراد  
 ان يدخله اواريه فلم يدخله فورد عليهم ان ذلك لا يخفى عن الشئ من لا يخفى  
 انه لو تم ارادة وقوع الشئ اختار الله تعالى ارادة الشئ مطلقاً من غير امتناع  
 التكليف اذ الارادة تجتمع الاختيار فيلتحق تلك الارادة المطلقة

في قوله الكلام وجه الزعم في ذلك  
 من مصدر منصرف في قوله  
 من المصدر المنصرف بالصدر لا بوجه  
 الى



في ضمن ما يجتمع الاختيار و تحقيق المقام ان التكليف بالمتنع فيجب فلا يجوز  
عليه منع عند المعتزلة ونحن نقول لا يقع منه شيء والتكليف بالمتنع تصرف  
في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالمتنع انما هو في المتنع لذاته واما  
في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيها اذا كان تلك الامتناع ما عدا  
تعلق ارادة منع وعلله بخلاف ما كلف به واما تعلق التكليف بخلاف  
ما عليه منع و ارادة واقع قوله والمعتزلة انكرت ارادة الله للشروط المتعينة  
انه فاعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوه وبكره تركه وان كان  
حرما فبغيره والمندوب يريد وقوه ولا بكره تركه والمكروه عكس واما  
المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهية وفي قوله حتى  
انه ارادة من الكافر والعاصي اجماعا وطاعة ان انكار ارادة الشر لا يجب  
ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لا يترك ارادة الخير لزم ان ترك  
ارادة الخير كإرادة الشرف في وفي قول المجوسي لان الله منع لم يرد السلامي نوبت  
بن الاسلام شربنا على اصل المعتزلة وفي قول عمر بن عبد ربه وتعرضه \*  
بالتعرض يكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فانما يكون مع الشريك المطلب  
بجمل ارادة اني ارجع الشريك الاغلب و ارادة اني مضطر في يده وفي قوله  
المسألة اني تعرض بالاسناد بانه ناقص في تنزيه الحق وتبعية حيث ينسب  
اليه الفتح من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاسناد تعرض بان نقصان  
التبعية والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا  
قال ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراديا وبالعربية اي نحن نعلم من نفس  
ان الشيء قد لا يكون مراديا وناعرب لاداع وقوله لا يرى ان السيد تنوير  
ولا يخفى انه لا يصح تعليل بقوله الحكم ومصالح محبها علم الله ولا بقوله او  
لانه لا يسئل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد اننا نعلم ان الشيء قد لا  
يكون مراديا منع وبالعربية ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك  
بما نعلم من غير نزاع من جهة الله فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون  
مراديا وناعرب وقد يكون مراديا ونهني عنه الا ترى ان السيد اذا اراد ان

نظهر

ينظر على الخاضعين عصيان عبده بأمره بشي ولا يريد منه فانه منع بأمره  
يريد الحكم ومصالح الله وكانه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلاف قال و  
العباد افعال اختيارية يشاهدون بها ان كانت طاعة وبعاقبونها عليها ان  
كانت معصية والكلف عن المعصية طاعة والكلف عن الواجب معصية  
فلم يخرجنا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها بكونها كالدليل  
على ان للعبد اختيارية فيها وذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها ونهه عن المعاقبة  
عليها كما في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية جمع عليه عند من  
سمي الجبرية والمكلم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه يخلفه عنه المعتزلة  
اوبان قدرته خلافا لما هو مذهب الاسناد او بسبب ان الفعل بكسبه  
كما هو عند الاشاعرة او لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند  
الفاشي فروع بقوله وللعباد افعال على الجبرية وبقوله اختيارية على المكلم حيث  
قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار وبتنوع تخلف الفعل عن قدرته  
ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا نسب الى قدرته سواء كانت جزءا للمؤثر  
كما هو مذهب الاسناد او مضافا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق  
المرقة افادة العبادة حيث خصها بمذهب الاسناد والاشعري وهو  
ثالث لما سوى مذهب المكلم والجبرية في القاموس الجبرية بالتحريك لااد واج  
وقوله انك زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا يدل على ان خلاف الجبرية لا يتم  
ما شاب وبعاقب عليها بل نفي الاختيار عند هم يشمل المباح والمكروه  
بعض واما بقول يشمل سائر الجبهات ايض قال ولا قصد نفي  
القصد مكابرة حرجية ولا حاجة اليهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة  
الفعل الى العبد انه لا ينافر لعقده والقصد خلق فيه من غير اختيارية وضافه  
الحركة الى البطش اضافة السبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش لان  
الارتعاش علة غاية والارتعاش منسب بالحركة والجبرية ان يقول الفرق  
وهي لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى  
لو علم ان لكل خلق الله واجباده لم ينفست الى الفرق واورج على لزوم عدم

نظر على الخواص بانه ضيق الواسع في نفس  
الاشعري

فانما الجبرية هي التي لا يرى فيها  
اختيارا بل هي التي لا يرى فيها  
اختيارا بل هي التي لا يرى فيها  
اختيارا بل هي التي لا يرى فيها











۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰

ای تعریف الحسن و قوله و یوجب عظمی  
علی بن ابی طالب و معنی قوله عم من ترک استی  
لم یزل شیعی ای یستحق ان لا یسار شیعی  
هستند

فعدم العقاب على الفصد لا ينافي استحقاق العقاب والخطا لا يعقبر  
عنه استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الجزيل من تله كسب قدرة  
الشرك كسب الشر والاضاعة فعل الجزيل وقوله فهذا اذم الكافرين بانهم  
لا يستطيعون يعني ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان عدم ازمى  
خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيع  
السمع في معنى ضم نزل اذ انهم منزلة لعدم لعدم ترتيب القدرة عليها  
ونزلهم منزلة عدم السمع قال والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة  
وقد انفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب  
ولوعا وبها فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة  
الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يتجسس بدونها قال  
فان قيل لو سلم استحقاقه بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال  
مشار اليها تبصر اخر من منع استحقاقه بقاء الاعراض ومنع بعد تسليم  
لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز  
وجوده عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض بنوهم بقاءها ودد فعله بان  
المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والالزم وقوعه بلا  
استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة مسبقة بالامثال او لا فمخ  
ان الاشعري نفى الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جواز  
ودفعه بان نفى الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل  
يتوقف على انتفاء بل لا ينافي لا بسا عدة البيان وما لم يقم دليل على  
وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل عدمه فيبقى على اصل نعم يمكن بيان  
انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على انتفاء بقاء الاعراض  
بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبل فالتثبت  
انه يحدث مع الفعل لان الاصل عدمه قبل حصوله ان ليس نفى وجود  
المثل السابق واخلا في دعوى الاشعري وفيه محتم اذا المذهب ان لا  
قدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من

مستقال واما انتفاع بفوائد الاراضى فبني  
على مقدمات صعبة البيان



مثل سابق كما استعرف ويمكن دفعه بان المنع عند الاشعري كون تلك  
 القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبل  
 على انه ذكر صاحب الموقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل  
 وقال السيد في شرحه ويتعلق به ج وبسبب تعلقها بالفعل القدرة لان  
 مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل وبسبب تعلقها بالفعل  
 حال حدوثه والالزام ايجبا والموجود ووقوله ولم يحدث فيها معنى الاستحالة بل  
 على الاعراض والالزام قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به فظهر السج حيث  
 قل ولا يجوز ان يمنع الفعل في الحادثة الاولى لانها شرط ثان يتبع  
 بهذه المقدمة وتفصيله لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون  
 وجوب الفعل في الحادثة الثانية واستناعه في الاولى تحكما لجواز وجود شرط  
 في الحادثة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة  
 فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غيره ذلك من الامور الثابتة فمن قال ويد  
 عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا  
 معنى موجودا يمنع قيامه بمنزلة فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشر  
 وبما نقلت ذلك مذهبهم من الموقف فظهر ضعف ما ذكره الشر  
 في وجه النظر ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون شيئا  
 المتعارضة الزمانية الخ قال ومن هنا ذهب بعضهم الى انه ان اراد  
 قبل هذا البعض الامم الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان  
 الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والالزام  
 الفعل بدون القدرة لا يمنع بقاء الاعراض والمعتزلة لا يجوز ان  
 يكون القدرة عليه معج والالزام ايجبا والموجود فمرد البعض تحقيق الحق  
 من غير تقييده بمذهب وفي ان وجود القدرة قبل الفعل حتى يحسن  
 الا ان يستدل الى حكم بهذه العقل وقوله واما امتناع بقاء الاعراض الخ  
 دفع لما نتجه على قوله والا فبقية ووجه امتناع قيام البقاء والعرض  
 معا بالمحل انه لا يكون احدهما اولى بان يكون وصفا للآخر من الآخر

من اشعري حيث قال لان القائلين بكون الاستطاعة  
 قبل العقل لا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون  
 بقدرة سابقة عليه باقره ما لا يثبت

في كون معنى الالزام من ذلك الكلام  
 النزاع بين الفريقين

لذا قيل

كذلك قيل وان ج ليس احدهما اولى بالوصفية للآخر من شئ من الامور القائمة  
 بالمحل لكن في تمام امثال هذا الوجه صعوبة او الوصفية تابعة لا خصاص من ان  
 يجوز ان يكون هذا الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون اخر قال اشعري  
 الى الجواب بقوله خيه انه ان كان سلاسة السبب باقية الى وقت الفعل  
 لزوم قيام العرض بالعرض ولو قيل بالسلامة امر عدمي لزوم قيام العرض بالعدم  
 وان لم تكن باقية لزوم تكليف عاجز لا يقال تحت رانها ليست باقية  
 لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل لانا نقول فيمكن العرض القدرة  
 ايض مستمرة بل ينبغي ان يقال سلاسة السبب تتجدد تحت الاشكال مستمرة  
 الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدد ما فيه قال  
 فان قيل الاستطاعة صفة المكلف يمكن ان يمنع كون الاستطاعة صفة  
 المعنى صفة المكلف لا نقول لو لم تكن صفة كيف يصح اغنياء والتكليف  
 عليه قلت صح لانه يرفع به عجز المكلف ولما اورد هذا السؤال على كون الية  
 شاهدة لهذا الاطلاق لما يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف  
 بالحيث استندت اليه وسلاسة السبب ليست صفة بل لكن يحتاج  
 حل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحيث هو ظاهره  
 وان كان قوله فكيف يصح تغييره السبب بهذا الاحتمال وتغييره  
 حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلاسة اسباب لا يستلزم كون  
 سلاسة اسبابه وصفا له اذ يقال هو ذو ظلام مع ان الظلام ليس وصفا  
 ويبرر بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه قال وصحة التكليف  
 تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلاسة السبب اذ به يتمكن العبد من  
 القصد الذي يخلق الله القدرة عقبيه لا محالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى  
 الاول فيه مستحجة كما في قوله فان اراد بالبحر عدم الاستطاعة بالمعنى الاول  
 وفي اطلاق البحر في العرف واللغة على المعنى الاول فظهر اذ لا يفهم فيها  
 من البحر الا عدم الاستطاعة الثانية قال وقد يجاب بان القدرة صالحة  
 للصدق عند الحيثية جعل الشرع الله محصل الجواب ان الكافر مكلف

لان معناه لا لفظ الاستطاعة ولا اختلال  
 في ان التكليف يستلزم معقولة على لفظ الاستطاعة  
 فان لفظ ان يقول لا الاستطاعة التي هي حقيقة  
 القدرة التي يكون بها الفعل

في قوله ان الله اودع في قلبه الامور  
 الاول ان يخلق ان يخلق  
 في قوله ان الله اودع في قلبه الامور  
 الاول ان يخلق ان يخلق



بالايمان لقدرة المصروفة الى الكفر فلا بد من تكليف العاقل فلو لم يقبل القول بتقديم  
 القدرة على الفعل و يمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون  
 كلام المتن تحريك القول الامام بعض قال هذا محال لا يتصور فيه نزاع فيه بحث  
 او لا يشعر لا يجوز تقديم القدرة لا متنازع بها العرض فلا وجه ان يقال يروى  
 انه يردم بقاء العرض قال ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان متعلقا  
 في نفسه بجمع الضدين بما انفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور  
 وان تامل كلام المواقت فتارة يشير بالخلاف فيه ايضا بالافتقار الى ما لا يمكن  
 في نفسه المتنازع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متعلق بغيره المحال  
 في جوارحه واما ما يتنازع بناء على علم المصدق وادواته خلافه فان التكليف به واقع  
 فغلو وانما النزاع في الجواز يومهم انه وقع النزاع في جواز جميع اقسامه ما لم يقع به  
 التكليف فعلى ما شرع به بعض كلام المواقت صحيح وعلى ما يشعر به البعض  
 الاخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالمتنازع في نفسه واثار  
 بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ان الزمان في قوله ولا يكلف  
 العبد غير محفوظ وما يدل على ان الامر في قوله انبثني بالسما هو لا ليس  
 بالتكليف ان الملائكة ليسوا من اهل التكليف ولا حاجة له تعالى عدم وقوع  
 التكليف الى حر تحصيله لا لا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي في عدم وقوع  
 التكليف وانما ينافي في عدم امكانه قال القاضي في تفسيره لمعناه لا تخفى ما  
 لا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة او من التكليف التي لا تقع بها الطاقة  
 البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق واللاسئل المختصر  
 عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحصيل العوارض والعقوبات والبلايا بعينه  
 لانه لا ينافي سبب ان يسئل السائل عدم تحصيله لا طاقة به بل ان السائل  
 السائل عدم تحصيل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك ان العلم  
 بعدم وقوع التكليف مع جوارحه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا  
 اخباره مع فلذا استدلل عليه بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
 لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفرد

قال الاستاذ لم لا يجوز ان يكون هذا من قبيل القدر  
 الثالث اي لا يتنازع بيننا على ان الله تعالى علم خلافة  
 واراد خلافه يعني لم لا يجوز ان يكون الامر بابناء  
 الملائكة كما لا بد بان الكافر وقتل يلزم على  
 هذا ان يعصوا ما امر الله بسبب عدم الابناء

الصواب من اهل ذلك التكليف لانهم كانوا  
 حيث قال الله تعالى واذا قلت للملائكة اسجدوا  
 وقول تع لا يعصون الله ما امرهم وينفذون  
 ما يؤمرون كذا قال المفسر

اي وان لم يدل على جواز التكليف بما لا يطاق بل  
 كان التكليف بما لا يطاق في جوارحه لما سئل  
 المختصر عنه لانه لا فائدة فيه ان فيس لما سئل  
 قوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها فلو  
 ان لا يسئل المختصر عنه وان كان جوارحه فيسئل  
 لا فائدة فيه قلنا ان السائل يطلب بقاء عدم  
 التكليف بما لا يطاق وطلب الاستمرار اقول هذا  
 الجواب انما يتم اذا لم يكن المنفرد بالمتنازع

لنفي الاستمرار دون بقاء خرافة القناد قال وجوز الاستمرار لانه لا  
 يقع من الله شيء فان شئنا اوجب تجويز التكليف بالمتنازع في نفسه قلت  
 لم يجوز لانه لا يتصور ان المتنازع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق  
 ولك ان تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب من  
 العبد المستحيل قال وهذه كهيئة ثابته هذه كهيئة كما لا يخفى على من هو  
 اهل التجويز وانما سميا كهيئة لانها جازية الى وقت نظر في استخراجها ودفعها  
 بالنقص وهو انها لو صحت لزم ان لا يجوز تكليف في امثال الى سبب لا ينافي  
 لانه علم انهم لا يؤمنون ايماناً فاعكف وكل واحد يؤمن عند انفسه لانه  
 لا يتغير ايمانه ويمكن دفعه بان كل واحد مكلف بالايمان قبل انفسه او  
 كان التكليف بالايمان مطلقا فكان بالايمان عند انفسه مكلفا  
 به وخارجا عن عمدة الامر على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالاعمال  
 مع عدم تنوعه لانه لا ينافي بها اصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشيخ اي هو  
 ان يقال على تقدير وقوعه لا يرد كونه مع اذ تقدير وقوعه يستلزم كون جوارحه  
 مع بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخرج عنه وانما خبر عن عدم ايمانهم  
 لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لا جبره لا بعد ايمانهم قال  
 وما يوجد من اللام في المقروء حتى البيان الذي يجمع مع قوله والله تعالى  
 خالق لافعال العباد والخلاف في انه اهل للعبد صنع فيه ام لا لا يوجب التقييد  
 بالاسنان لانه اخبر عن العبد قوله لا يصنع للعبد في خلقه بعد جعله  
 مخلوقا مستوعب وهو ينبغي كونه مخلوقا للعبد يعني المكسب لا محالة فان مكسب  
 العبد مما للعبد صنع فيخلقته او لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه  
 الله وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشيخ بقوله والاولى ان  
 لا يقيد بالتخييل او يتجوز انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخييل  
 فما وجدوا خدعة العبد به في الاولى والاخرة ويمكن دفعه بان العبد ممنوع  
 من فعله بخلافه عقيب عادة ما يشرع به احد وقوله واما الاكساب  
 فلا استلزام الاكساب بما ليس قانما بحسن القدرة يعني استمرار الكتب

حسب الاستدلال لا يكون المتنازع  
 في نفسه لانه لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق

لان الله يثبت من ملكات  
 الانسان الكمال



ما ليس قائما بحمل القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما باننا ظركم ليس قائما بحمل القدرة عليه وهذا انما يقع ان المتولد قد يكون قائما بحمل القدرة ولم يتحقق في دفعه الى ما قبل ان هناك شبهة مطبوعة وهي اننا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كذا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات واورد على ذلك لا يمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ثم وبعده لا ينافي كونه مكتسبا كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل مباشرة بوجبه وبفوت التمكن من تركه ويكفي دفعه بان التمكن من عدم الحصول ان لم يتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان يقال وهذا لا يمكن من حصولها لان التمكن من الحصول ان يكون الحصول بالارادة المتكفل فان الارادة ما به ترجيح احد طرفي المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره يظهر فيه اختاره ففائل قال والمقتول اي كل مقتول ميت باجلا لاجل في الجوان الزمان الذي علم انه يموت فيه وللتكسر اجل واحد عند غير الكسبي من المعتزلة الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشعة و يتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكسبي فانه عند الكسبي بعض مات باجل فلا يكون قوله والمقتول ميت باجلا مخالفا لما عنده ومن قال اراد به غير جماعته ذهبوا الى ان ما لا يخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القائل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كقوله في سعة فانه لم يجر عادة مع يموت جماعة في سعة يريد قوله انهم انهم لم يقولوا ان كل مقتول ميت باجل فيكون هذا القول لا كزعمهم بعض فلا يكون التقييد ببعض لا خراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف لما ذهب اليه من سوء فهم لعدم الالتفات الى زعمهم واستقامة عن درجة الاعتبار لان الفرق غيرتين بين ما هو خلاف العادة وما هو عادة

هذا هو المقصود من قوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكسبي فانه عند الكسبي بعض مات باجل فلا يكون قوله والمقتول ميت باجلا مخالفا لما عنده

المراد ببعض المخالف هو بعض المعتزلة الذين جعلوا بعض الناس في سعة فانه لم يجر عادة مع يموت جماعة في سعة يريد قوله انهم انهم لم يقولوا ان كل مقتول ميت باجل فيكون هذا القول لا كزعمهم بعض فلا يكون التقييد ببعض لا خراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف لما ذهب اليه من سوء فهم لعدم الالتفات الى زعمهم واستقامة عن درجة الاعتبار لان الفرق غيرتين بين ما هو خلاف العادة وما هو عادة

وانما وقعهم فيه الحرب من شناعة الالتزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل وجعل فعل الله لزم خرق العادة لا لا يجزى ذلك بوجبه فاما في المعجزة ومعنى قطع الله نفع عبده الاجل ان قدر القاتل عبده حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يحصل فيه المعجزة قطعاً من غير تقدم وتأخر فمن يتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيبه الى وقت هو اجله قال بان الله تعالى قد حكم باجل العباد على ما علم من غير نزود بان اذ جاء اجلهم الاية فذكر هذه الاية في الترتيل مصدرة بقوله لكل امه اجل وتعيين الاجل لكل انه لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الاية ففي الاستدلال بحث وقوله واجتبت المعتزلة مخالفا لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لو لا الفعل الضرورة كما ادعوا في تولد المقتول من المتولدات واستغناء عن انتفاء سببها ووجهه بان يجوز لما ان ما ذكره من المنهات مصورة بصورة المجزاة ولا يبعد ان يقال نفع الواقع لارادهم فان ما ذكره واجتهد لامنهم كما زعموا ولهذا اجاب بما اجاب والتمس بكل الجواب نفعاً لان رفع المنية لا ينفع قال لو كان ميتا باجل لما استحق القاتل ما يدفعه ان الله تعالى قد راجل في هذا الوقت بعد ان قتل في هذا الوقت وتقدر الاجل لهذا العلم لا ينافي في استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافي في تقدير الاجل ولا ينافي في اجاب الدية والقصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قد راجل سبعين لعدم بان طاعته بصبر سبب التثنية سنة من عمره فيصير اربعون يستحق من غير اطلاق سبعين فانه قد اربعين على تقدير سبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بنعته الاجل كما توهم فقبيل فالحق في الجواب ان اجاب الاحاد ميت لا ينافي الاية الطبيعية او ان المراد الزيادة بحسب الجزاء والبركة كما يقال في كذا الفتي في كذا في قال ان الرزق اسم لما سعة الله الى الجاهل فينا كذا ما يقول عليه تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتعدي او بغيره وقال بعضهم كل

اذ انشبهت كونه ميتا بهيئة ميتة ولكن في الحقيقة هو حي وحياته قائمة بالارادة لا بالاجل



كل ما يترقى به الحيوان من الاقدية والاشربة فلا اختصاص له بالمالكون اجماعا  
ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبادة قال السيد السد ليس قول المواقف الرزق  
عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فكله تحديدا للرزق بل هو نقي لذي اختصاص  
بالجمال واورد على التعريف الممول انه يدخل فيه العارضة مع انه بعيدان بسبب  
رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تع ومارزقناهم ينفقون ان الرزق  
لو كان مخصوصا بالمتنفع به لم يصح الاتفاق منه نعم لا يرد على تعريفه  
ساقه الله الى الحيوان المتنفع به لكن يرد عليه جواز ان يأكل احد رزق غيره  
واورد على تفسيره بممكنا بالكل المالك خنزير كماله واجيب بان  
الحرام لا يملك عند المعتزلة ويحصل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا  
قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وحملها على انه موزقة  
خلاف الظاهر وانما يقول وعلى الوجهين الى انه لا يقول على ما هو في عبارة  
المواقف من اختصاص لازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يحصل اليه  
مالا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل بزم عدم كون حيوان لم يأكل  
حلالا ولا حراما موزقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة قوله لان  
ما قدره الله تعالى الشخص بحسب ان يأكله لا حاجة اليه بعد احب رالاكل  
في مفهوم الرزق وقوله واما بمعنى الملك فلا يمنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى  
الملك الاكل وقد اعتبر حيث قال ممكنا بالكل المالك قوله والله تع  
بضل من بطلان خسر الفعيلين بنقدهم المسند اليه بالله تع وقدم الاضلال  
لما لغة المعتزلة في صفة المسند الى الله تع ولانه اشيع ولهذا كانت الكثرة  
لا يلبس ان في عموم حكم من اشارة الى انه بطل المهندى ويهدى الضال  
ولذلك ورد الامر بتكرار ابداء الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات  
الصدقة المنسك لكن لابد من تخصيص من بمن لا يتصف بالهداية في الهداية  
وبالاضلال في الضلالة لتلازم تخصيص الحاصل قوله لانه الخالق وحده وبطل  
على وجه الهداية المستغاة من كلام المصنف على ما قدمنا ثم هذا الحكم فرع  
خلق الاعمال ووجه الاشارة الى ان ليس الهداية ببيان طريق الحق مع ان ارادة

افترض على قوله وعلى الوجهين بزم ان هذه الادة  
ليست بمختلفة وما دونه المنقصر لاجدان تكون  
من المقتضات  
يعنى لا يقول على عبارة الشر من اختصاص لازم  
الاول بالوجه الاول اجيب بان هذا انما يرد على  
قوله وذلك لا يكون الا حلالا على ظنه واما اذا كان  
بمعنى يكون حراما بطريق ذكركم الى امر وادارة العلم  
فلا

تبع عامة عندنا انه تعارف ان تعقيد الشئ بمشبهه الله انما يكون فيما لم يمتد  
تبع به وفي قوله لانه عام في حق الكل فنظر وانفسر قوله تع والله يدنو الى والاسلام  
بانه يدنو كل واحد وذلك ان دعونه كل واحد انما يتم لو لم يحل بعض الازمنة عن  
رسول وان يكون دعوة الرسول في جميع الازمنة بنوته بالغة الى كل واحد من اهل  
زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجود العبد ضالا او نسبت ضالا لاشارة  
الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجده ضالا يجعل  
الافعال للوجودان على صفة نحو احمدته بمعنى وحدته محمدا او بجعله بمعنى التفسير  
بمعنى تفسير الله اياه ضالا بمعنى نسبت ضالا كما في قوله تع ولا تجعلوا الله  
انذارا لى لاشتماء الاشياء انذارا له وله توجيه اخر وهو ان الله الشيطان  
على اضلاله ولا يرد به التعقيب بالمشبهه ولا يبعد ان يقال في التعقيد اشارة الى  
دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه فقه هداية الله واضلاله في الشريعة  
بالمشبهه قوله نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه الصلوة والسلام مجازا بطريق  
النسب لتحمل المضاف الى النبي على بيان الطريق مساع كما ان لحمل المقيد  
بالمشبهه على الالة الصلة مساعا والمذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا  
كذا هي في لسان الشريعة والا فلا انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة  
قوله ومثل هذا فلم يهتد مجاز ومنه قوله تع واما تمود فهدى بنهم فاستجبهوا  
على الهدى على ما هو المشهور من ان استجاب النعمى على الهدى كناية عن عدم  
اخذ انهم ومنهم من قال بجمل ان يكون كناية عن ارادة اهدى قوله وعند المعتزلة  
بيان طريق الصواب البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب  
اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآلة والمحدث المذكوران ولو اريد  
اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فربما يوافقان  
الرسول لا يمكن ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب وانما  
هو بخلق الله الا بهتدا فيه ولم يهتد فوجه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق  
الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا  
انفع ايضا ان نذكر المعتزلة فوات طريق المصداق فان الاهتداء

دليل جدير بسبب انه في الكلام على اضلال  
بمعنى الضلال



المطلوع للمهدية لا يلزم ذلك البيان وانما يقع بعضه بطلان كونهما بدين  
 المذكور المدح اذ لا يحد الا بالعدل اذ لا يستعد او ان كان تاما مع عدم العمل  
 بقبضته وقد يمنع كونه بقبضته بل فصيل من مجتمعة مع القبضة قوله المشهور  
 يعني فيها هو المشهور التنبؤ بالمشية والاول المبطل لما نقل عن الغزالي  
 لهم لا عليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور يتناقض ما ذكره الشيخ كما بهم  
 فقبيل يمكن ان يقال مراد الشيخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين  
 القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة قوله وما هو الاصلح للعبد في الدين  
 عند معتزلة بقره وفي الدنيا والدين عند معتزلة بعد اذ كذا في بعض المواضع  
 وفي المواقف ما هو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام  
 الجبائي وقد مر في صدر الكتاب يدل على ان ليس الواجب الاصلح في الدنيا  
 فاعمل قوله في الدنيا سهو من النسخ وقوله ولما كان له منه واستحقاقه  
 في الهداية مدخول به يجرى بالاعمال الواجبة شرعا وبجدة المنعم الذي اوجب  
 على نفسه الانعام على كل واحد وقوله ولما كان امتثاله على النبي صلى الله  
 عليه وسلم فوق امتثاله على كل واحد ويمكن ان يقال ولما كان سكره على النبي اوجب  
 منه على كل واحد وفيها ان انعام النبي اكثر من انعام الله لما ان الاصلح بما  
 كان اكثر من الاصلح بحاله وفي قوله لما كان لسؤال العصاة انه بالسؤال و  
 الا بهما الى الله بصير للطف اصيله وبصير الحق بالانعام وفي قوله ولما بقي  
 في قدرة الله انه تجدد مصالح العباد بوجوهها وما ذكره في جواب غاية  
 مستبهم حاصل ان كل ما يقدره الحكيم الحكيم العليم بالعواقب لا يخرج عن المصلحة  
 وان لم يكن اصيل بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة  
 العوار بفتح العين هو العيب وقد تضمن قوله وعذاب القبر للكافرين ما ثبت  
 في حق الكفار خاصة ان جعل في قبره تسعة وتسعون بيتا ينهش به بدنه  
 ووجه بعض علماء الحديث في العدد بانه لا عارضة عن تسعة وتسعين  
 اسماء الله وينبغي ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب  
 عن الذنب كمن لا ذنب له ويدل على ان من العصاة من لا يريد الله

بحث عذاب القبر

تغذيه الاستعاذة عن عذاب القبر فانه لو كان مفرا واقعا لا محالة لم يكن في  
 الشرح الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدماء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم  
 وبعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة لعدم عذاب الا برار بطريق  
 الاولى فلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلهذا الكنى  
 به وقوله بما يعبد ويريد متعلق بعذاب القبر والمنعم على سبيل التنازع اى  
 بما يعبد الله ويريد يعني بشئ منها غير متعين وان صرح الاثار ببعض كما مر  
 في التعذيب وكما جعل على فرشت الجنة وبلغ طيب الجنة وروحهم و  
 يحتمل ان يكون متعلقا بالنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعبد الميت ويريد  
 وقوله وسؤال منكر وكبير وهما مكان يدخلان القبر فيه روح الجبائي وابنه  
 والبهي حيث الكروا نسبة الملوك منكر وكبرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن  
 الكافر عند المجيء اذا سأل والنكير انما هو تفرغ الملوك له ولما وقع في  
 حسان المصالح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر  
 الميت اتاه ملكان اسمه وان اذرقان يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير وكان  
 النكير اهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار  
 والظان منكر وكبير جثمان والا فني ساعة واحدة يتفق اموات في  
 اطراف العالم فلا يمكن ان يسألا الجميع في آن واحد ولا يبعد ان تنكيرهما  
 لاكتراة الى ذلك والغدان سؤال الانبياء ليس عن نبينهم المقصود  
 من اثبات السؤال للصبيان والانبياء فصيح اطلاق السؤال في الميت وقوله  
 ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجوه افراد الخبر عن المنعم وقوله لانها  
 ممكنة لا مستحيلة حتى يجب تأويل السميات الواردة فيها اخبر بها  
 الصادق فلا يقبل النسخ الا لا نسخ في الاخبار والمراد بالصادق اما النبي  
 لان القرآن بعض يعلم من جهته واما الله تعالى لان كل ما يجري به النبي وفيه  
 وما ينطق عن الهوى ولا يد من قبله اخر وهو انه اخبر بها الصادق في الاما  
 ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نقلت به النصوص لان ما  
 تعارض ليس نصا عند التحقيق ولا ينبغي ان يشك ما ذكره من النصوص

الذي



لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكد ما قد مر من كثرة العقاب  
 الواردة في عذاب القبر دون التسليم حيث نفصص عذاب القبر ولم يأت  
 الا بواحد يدل على التسليم وهو قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من  
 رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا لقدم نصر التسليم على شواهد سبل المنكر  
 والنيكرو ووجه دلالة الآية الاولى ما ذكره المواقف من انه عطف عذاب  
 يوم القيمة على عرض النار عذوا وعشبا فاما مشايران ولا شبهة في كون  
 العرض قبل الاثنا من القبور كما يدل عليه صريح النظم وهو عذاب  
 القبر انفا لان الآية في ثلث الموقى ووجه دلالة الآية الثانية ان الفا  
 للتعقيب من غير تراخ وتوجيه بان ازمة الدنيا في جنب ازمة الآخرة  
 اقل قليل فلا استقلالها استعمال الفا تأويل لا ادعى اليه وانما رغبوا  
 وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال القبر متواترة  
 المعنى الى ان الثبوت بالدلالة السمعية حتى وكون الاخبار اخبار الاحاد  
 لا ينافي كونها وليلا مغبدا للنفوس والقطع قوله وانما عذاب القبر بعض  
 المعتزلة والروافض وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على  
 تجويز تعذيب الجاهل والمجاهل بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او  
 في بعضها فانه عام من الحيوة قدرا يدرك به العذاب اوله التسليم يدل على  
 ان الكارهم بسني على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعرف بخلق الله المخلوقات  
 في الشئان بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احيا لم يصرح به الشرع وبما  
 تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجح عندهم التأويل والمأكول في بطون  
 الحيوان والمصلوب في الرهواء المشاهدة لنا الى ان بلغت من غير مث هذه  
 حيوة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تجرت الاصب في دفعها وجعلوا  
 من احرق وذرى اجزائه في الرياح العاصفة شتلا وجنوبا وقبولا  
 وديورا اتوى منها فذكر المصلوب بلا قبور وذكرنا باختلاف البيان و  
 تشبيهم بعد التامل في عذاب الملك والملوك وبانهم استبعدوا مثل  
 ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم لولم يستبعدوا القول بما هو خارج عن

ما دونه من احيا واثبت بدنا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا  
 والا فكيف يظن بالمصدق بقدره الله تعالى على الاجساد والامانة والنشور  
 ذلك نعم الكلام مهم في انه بل يصح هذا الاستبعاد لترك خطاير الاحاديث متواترة  
 المعنى ام لا قوله واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو منه سطر بين الدنيا والآخرة  
 افرادها بالذكر لا اشارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان يكون من اخر مباحث الدنيا واول  
 مباحث الآخرة الا ان رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره قوله وصرح بحقيقة كون  
 منها تخفيفا وتاكيدا واما ادراك المسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب  
 والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك  
 له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبده ورسوله وابن اخته ومحمد القاب  
 الى حرم وروح منه الجنة حتى والنار حتى وادخل الجنة على ما كان عليه من العمل قوله  
 والبعث قال الامام الرازي مسئلة المعاد تنبئة على اركان اربعة وذلك لان  
 الاله هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما من  
 تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير  
 وهو بالموت والثاني انه كيف يعمر بعد ما حربه وهو انه يعمره كما كان حيا عالما  
 ثالثا وهو اصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يحرب هذا العالم الكبير  
 وهو انه يحربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره  
 بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار  
 قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية  
 ويعيد الارواح اليها في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد  
 لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين  
 انما ينسب لنفسه طرفة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول المتكلمين  
 الاثنيتين والثالث ثبوتها معا وهو قول كثير من المتكلمين كالجلبي والقرافي  
 والراغب والابن زيد الدوسي وممن من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري  
 الاسامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا لا اله الا الله بالحققة هو النفس  
 وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن بجره

فان  
يقدر

هذا  
هو  
المعنى  
المتكلمين



منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله فتح حشر الخلق خلق لكل  
 واحد من الارواح بدنا متعلق به وتصرف فيه كما كان في الدنيا والارواح عدم ثبوت  
 شئ منها وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والحق سبحانه وتعالى في هذه الامور  
 وهو المنقول عن جابنوس فانه قال لم يبين لي ان النفس هي المراتج فتعتمد عند الموت  
 فيستجيب احدتها او هي جبرها في بعد فساد البنية فيمكن المعراج هذا الكلام ولا يخفى ان  
 المراتج الذي هو عدم ثبوت شئ منها لا يقابل التوقف فلا اولي المراتج عدم كل منهما  
 وان ما نقله من جابنوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد والروحاني والماضي في  
 فهو ينكره كيف وهو لا يجوز اعادة المعلوم ولا شبهة في انعدام الجسم وانما الرد  
 منه في انعدام النفس قوله حق الحق هو البعث الجسدي مطلقا وانما ان يفتي  
 الانسان بالكلية ثم يعاد او يفرق اجزائه ثم يجمع فلا يزم فيه تعينا واثبات فقول  
 الشئ في تفسير البعث على ما يقتضيه لا ينبغي ان يكون منه على انه يجب التصديق بالبعث  
 هكذا بل ينبغي ان يكون اشارة الى ان المراتج عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة  
 المعلوم غير محقق بالمقصود مع انه يتوقف قياسه على البعث الموصوف اعادة المعلوم  
 و اعادة المعلوم متضمنة ان الصوري مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان اعادة  
 جميع الاجزاء الاصلية لا يمكن و اعادة روحه اليه قد لما ورد في الحديث ان اهل الجنة  
 جردود وان الجاني حرسه مثل احد يقتضي هذا ان بدنا جردا عن الجنة وعن شئ يكون  
 بدنا اخر وان بدنا توترم بعض جزائه يكون بدنا اخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجب  
 بان عظم القربى بالانتفاع لا يصح زائله والا لزم تعذيبه بالشركة في المعصية ويرد  
 بان العذاب للروح متعقوبه ويمكن ان يرد بان الله يحفظ الجزاء الزائد عن العذاب  
 وانما زيد بعدد الجاني بعظمه بن جواز ان يكون الاجزاء المريدة هي النار لكن وجوبه  
 كلها كلام على السند ان الجواب هو منع احترام عظم القربى تغاير البهائم لكونه بالانتفاع  
 والا لزم التعذيب بالشركة وقوله ومن ههنا قال من قال ومن مذهب الاوالتساج فيه  
 قدم راسخ مما يخالف الحق لانه يهين ضيق التساخي والا يبق ان يذكر في الجواب بان يقال  
 وان سمي مثل هذا التساخي كان هذا انراعا في مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال وما من مذهب  
 الاوالتساج فيه قدم راسخ قوله انما يزم التساخي لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية

كتاب عن شئ قد كان فيل  
 فيكون في التسليم كون  
 في التسليم كون  
 في التسليم كون

يعني ان التساخي موضوع لانفعال الروح من بدن الى بدن متغايرون في الاجزاء الاصلية  
 لان البدن البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمعادرة استدللا بالسمع كما وقع في  
 قوله لم يمكن وزمنها انه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والعبث ما ليس  
 فائدة على قدر العمل والظان المراد في الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال  
 هي التي توزن لا يخفى عن شوب وهو انه ثبت ان كتبها فيه تشهد ان لا اله الا الله  
 وان حشر عبده ورسوله مع صوره يغلب في الكفة شدة وتسعين سجلا كل سجد  
 مثل مد البصر فاذا لم يمكن للعلم وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتاب  
 الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه فهو على تقدير كون فعال الله مع ملة لا يفرق  
 ليس بشئ لانه لا ينكر احد ان فعله لا يخفى عن حكمه وفائدة فعله تقدير انتفاؤه  
 لا بد من الفائدة ويمكن ان يكون الحكمة في ان يطلع حافظة ان يستحق  
 كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر ومن انكر الميزان فسر به ملك يقابل  
 الحساب يستظهر رجحان احد هما او ثباتهما قوله والكتاب اثبت وصف  
 الكتاب بينها على ان المراد به معهود والخط في قوله يوتي الذي يوتي يكون وصف  
 وصف ويتم بيان العهدة وقوله الكفا بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله مع اي ظهور  
 كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد اي لان الكتاب يذكر الحسنة لانه ليس لاله وحده  
 لم يعرضوا به وقد ثبت بالسنة شدة القرآن لا بد من حجة لصاحبه وهو يعيد  
 عن مشرب الاغزال كوزن الاعمال وقوله بالاستشهاد بالحديث من السؤلة عن المؤمنين  
 على وجه السيرة ان السؤال عن الذنب قوله قرره بدونه معناه حمد على الاقرار بدونه  
 وفي القاموس كلف الله محركة حرزه وسره وهو الضل والجنب والنجية قوله  
 والخوض حق لقوله مع انا اعطينا كالكوثر الكوثر في الآية عند الاكثر الجز البائع في  
 الكثرة ومن حمد على لما قال انه اسم نهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الجنة  
 سمي كوثر لانه يحتمل من نهر الكوثر وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال  
 بالآية استدلال بنوع انه وقوله ماؤه ابيض من اللبن ولانه افضل التفضيل من  
 الكون وكون كثره كنجوم السماء باعتبار العدد او الملائكة وبوجه الاول ما في رواية  
 فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن شرب منها فلا يقبل البلاء

في تسلي على كون تسلي  
 في تسلي على كون تسلي  
 في تسلي على كون تسلي



فلا يشرب ماء الجنة الا لا تنعم واما المستحق بالجهنم من المؤمنين فاما ان يحفظ المؤمن من  
واما ان لا يظن في جهنم قوله والاصراط حق في بعض الجاهل المشهور ان الميزان قبل الصراط  
و ما روي ان الصخرة قد ابارسوا له ان يطلبك فقال نعم على الصراط فان لم يجدوا  
فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الجحش فوجد ان الطلب في الميزان يجوز ان يشاء من  
كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار كثر المعترضة للوقوع والجزاء وجوز  
ابو الهذيل وبشر بن المعتز من غير تكلم باله فوج واختلف قول الجاهل في نفيه وانما  
وصي بقدير تسليم كونه تعذيب للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل  
الاصراط عند من انكره انه الاعمال الروية التي يسأل عنها ويؤخذ بها كانه يمد عليها ويطلب  
للاور كثر متبا وبقر بقلتها قد تمسك المنكرون مقتضى الدليل ان يكون تسكا  
لمسكى الجنة والنار مطلقا لكن الدليل ببعض المعترضة والفرق الاسماوية لا ينكر ونها  
مطلق فمرد عليه انه يدل على اشتغالها مطلقا وانتم لا تقولون به والمشهور في  
نفي كونهما في عالم العناصر لو كان في عالم العناصر لزم التباس مع مفسرة القوة المتوكل  
عن الالوان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وانتم لا تقولون به وقد فام الدليل  
على بطلانه وكانه لما راى الشر ضعيفا بداهة ما ذكره الا ان صاحب الدليل كان متريفا  
للدليل العقلي فلم يبق ما يترجم به له ووجه انه لو كان في عالم الافلاك لزم الحرق و  
الالتئام ان لا يجوز فيه الحرق والالتئام لا يجي لها شئ من الكائنات الفلكية والجنة  
والنار على وجه ثبوتهما من قبيل ما يتكون ويفسد وانما وجه انه لو كان خارج عالم  
العناصر والافلاك فليس لزوم الحرق والالتئام بل المذكور فيه ان الفلك بسبب  
وشكلا الكرة ولو وجد عالم اخر كان كذا بعض فيعرض بينهما خلا وانتم تقولون فضر  
اوم وحوا واذا كانت الجنة مخلوقة فكذلك النار اذا فاضل بالفصل ومن زعم ان الجنة  
لم تخلق بعد قال انه يستلزم ان كان بارض فلسطين بالهوا واليابا وقد بسى فلسطين  
بكسر فائهما وقد يفتح كورة بالشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكردستان  
خلق الله من امتحان لادم ثم وصل الالهياط على الانتفال منه الى ارض الهند كما في قوله  
ابن جرير صرا وقوله مع تلك واللاخرة فجمعها للذين لا يريدون علوا في الارض والرف  
يحتمل العمل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى فجمعها للذين لا يريدون ان يكون

لأنه لا يظن في جهنم قوله

فيه انه يجوز ان يخلق الجنة والنار مع عالم الافلاك  
كما لطيفين

وقد جعلها جزاء لعدم ارادة العبد الفناء ما في بعض الجاهل ان هذا الجحش لازم  
وجه الجنة ليس بشئ لان هذا الجحش انما يقع في الآخرة وليس له في الدنيا قوة  
لو كانا موجودين لما جاء بهما ككل الجنة فانه انما لو وجدنا بعد بعض لما جاء بهما  
كل الجنة وهو يخالف كل شئ بالكل الا وجهه وقوله بل كفى الخروج عن الانتفاع به  
فيل يري به الانتفاع المقصود به والا فلا يقضى يدل على وجود الصانع وهي من اعظم  
المنافع قوله اي انتم لا تعلمون يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما  
هو المعروف فانه لا تقضي ان تلبس البقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح لكان الانتفاع  
افادة لا فائدة فان قلت لا تقتضي قوله مع كل شئ بالكل الا وجهه فانه اهلها لانهم  
او كوا الفناء قبل دخولها قلت يقتضي فناء الرضوان والمجور والعدا وغيرهم  
اهلها فلهذا احتاج الى تأويل عدم فناء اهلها بعدم استمرار الفناء لقوله مع في حق  
الفر يقين خالدين فيها ابد ابي لقوله مرتين هذا الكلام نارة في حق اهل الجنة وضمير  
فيها للجنة قوله وذهب الجاهلية الى انهما تقنيان ويقضى اهلها وهو قول باطل  
مخالف لكاتب السنة والاجماع انما يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لم  
كل شئ بالكل الا وجهه قوله الشرك بالمراد مطلق الكفر والالوهة انواع الكفر  
غيره فمرد استدراك ذكر السهم لانه داخل في الشرك فلا يتم عدد السعة والمراد بالفرار  
من الزحف الفرار عن جيش الففار الزائد على ضعف جيش المسلمين والامداد في  
الحرم ترك الاستقامة فيها امر به وورد على قول صاحب الكفاية انها مسكنة  
اض فيها انه يخالف قوله مع ان تجتنبوا كبائر ما فراد بالكبيرة غير الكفر بفرقة  
ما حكم به عليها قوله بنا على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان هذا لا يصح  
الا ان يكون معنى لكونه ليس بمؤمن ولا يصح ان يمتنى عليه كونه ليس بكافر في  
معنى انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والمخالفة في عدم الادخال في الكفر لا يخرج  
الخارج بل من المني لغير الحسن فانه زعم انه يدخل في النفاق ولا يخفى انه مضمحل  
قوله نعم اذا كان بطريق الاستحسان والاستحسان كان كغزاي مجيب الظاهر  
و حكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر والامانة وبين الله فهو مؤمن  
لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل قوله الثاني في الايات والاحاديث

ان قيل هذا اعادة لقول الله وبالحق المرددة  
تحت المعنى بيان حقيقة كونه المراد كذا في قوله  
الجنة فيه قوله بقرينة ما حكم به







كل حزمي على الكافر من لان المعاصي المأخذ بايقن حزمي لقوله تع انك من تدخل النار  
 فقد احرته وترك ظاهرا. تخصيص الحزمي وفيه ايض ما تقدم من انه لا يدل على  
 كفر ارباب الصغائر وقوله للتصريح على تركيب الكبيرة ليس بكافر يريد به ان عدم  
 كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المتفق  
 على ذلك قوله والسند لا يغفر الشريك باجماع المسلمين يعني جازية ويريد اجماع المسلمين  
 قبل ظهور المخالفين في الحق العنبري والمخالف في ذلك حيث قالوا دام العذاب انما هو  
 في حق الكافر المعاند المفسد والمالميل في الاجتهاد اذ لم يمتد للاسلام ولم يلج ولا نزل  
 الحق فعدو ومخالف اجماع غير من فيه له والذاهيون الى جواز مغفرة الشريك هم اهل  
 السنة لانه تصرف منه في ملكه تع وله ان يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل والذاهيون  
 الى الاشتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح. الاول الثلاثة المذكورة  
 مبينة على وقد عرفت ما فيها وبوجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسي والمسيح  
 ما قبل من ان يكون التفرقة بآية الحسن وكون المسي ولا يتوقف على تعذيب المسي والوجه  
 قضية الحكمة التفرقة بين المسي وقول المسي لم يتجدد قبل على قوله والاخر نهاية في الحديث ولا  
 يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو اصلا ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية البنية  
 ويدفع ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله  
 وايض الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عفو الله يعتقد حقا في الدنيا وبعد رفع  
 الحجب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر ويرد على قوله وايض هو واقعا  
 الابد ان الاعتقاد في الدنيا فلا يتأبد اذ لا يقع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجب ويحكم  
 ان يمكن ان يقال المراد ان اعتقاد بثبوت الباطل ابد اعتقادا وفي كل زمان جزا فثبت  
 جزاؤه واعتقاد الباطل في الازل ايض يقتضي تأبد الجزاء لعدم تنامي زمان اعتقاد  
 الباطل فاذا قبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم ان مقتضى كغير الجزاء  
 صاحب الصغيرة ان لا يغفر الصغائر ايض كالشرك فضلا عن الكبائر قوله ويغفر  
 ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او به وسما فأتى بيان  
 حكم الشريك مع التوبة الا ان يقال المراد بقوله لا يغفر الشريك عدم المغفرة بما توبه فبقيا  
 بعدم التوبة فيغفر مع التوبة وبذلك ان يجعل الشريك مع التوبة داخل في ما

لا يغفر الشريك مع التوبة  
 لا يغفر الشريك مع التوبة  
 لا يغفر الشريك مع التوبة

دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمسئة فينبغي عدم تعيين المغفرة وليس التوبة  
 مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرة فلاولى ان يجعل البيان بيان الذنب بالتوبة  
 فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه يتعلق بالمسئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم  
 معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية وبذلك لا يخرج ان الشريك في الحكم  
 فلاولى وفي تقرير الحكم قوله والمعتزلة يحصونها اي يحصون الايات والاحاديث  
 اذ لا يخص لهم سواء ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بما دون الكفر  
 من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يسا عدو النظم لان الكفر ايض  
 مغفور بالتوبة ولرفع هذا جعل ضمير محصونها للمغفرة اي يحصون المغفرة  
 ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايض وقوله وتلك  
 بوجهين يريد به التمسك في مذهبيهم او في تخصيص الايات والاحاديث قوله  
 وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذلك البعض هم الكثرة وسند التحقيق  
 يمكن دفعه بان الوعيد نحويف للعباد ونحوه يرض على العبادة وليس اخبارا حتى  
 يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقديقال في الوعيد نظر المسئة لانه لا يقع بالكرم  
 بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه القول البتة ويمكن ان يرد بقوله المذهب  
 اذ اعلم انه لا يعاقب الله اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوة في  
 الذنب تقريره على الذنب لانه يشكل على الاحتمال ويختار مشيئة العاجل  
 ولا يخالف من المال فلا حوط ان يجعل الوعيد قولاً بآية وكما ان التقرير على الذنب  
 يخالف حكمه الا ان يخالف فائدة الوعيد قوله ويجوز العقاب على الصغيرة  
 سواء اجنب من كبرها الكبيرة ام لا قبل المراد ان يجوز العقاب على الصغيرة  
 مع عدم القطع بالوقوع وعدم لعدم قيام الدليل وما ذكره الش من الادلة  
 فلا ثبات للجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل وكأنه يريد ان ترك  
 الشرائع من اثبات ما ينكره الخصم واتى بما لا يعينه من انهاء ما يعترف به وفيه  
 ان دعوى الش جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والاول تدل عليه دخول  
 الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المتعلقة بالمسئة وتحت الاحصان للحي  
 وكل منهما يدل على عدم تعيين عدم العقاب وايض الادلة تدل على الوقوع جزا



او لو تعين عدمه لم يعلق بالمشية وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص  
 وصحاب الصغار والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبائر  
 وفي قوله الاخصاء انما يكون للسؤال والمي راء انه لو كان كذلك لكان مقتضاها  
 مقتضاه ان لا يتكلف بان المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان لا  
 المجازاة والملائمة ان الاخصاء للسؤال والمجازاة فليكن الجواب للسؤال وقيل  
 فليكن يعلم المغفور حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يعقوبه شكره وسوق الآية  
 ينبغي وانظر ولا تغفل قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر بمعنى  
 المعنى عليه التكفير السبب الاجتناب عن الكفر فبذلك في التكفير الكبيرة  
 بعض ولا خلاف في انها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير  
 لا بد من تعين آخر وهو المشية عندنا مطلقا والتوبة في الكبيرة عن المعتزلة  
 فالآية ليست على ظاهرها بل لا تفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مصلحهم  
 ولا يمنع ان كل كبر ما شئوا عنه على الكفر على كل من التوجهين المذكورين  
 في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان يحبوا الكفر لوجوبه ومقتضاه  
 لعرف البينة فالحق ان مدلول الآية تكفر الصغار بمجرد الاجتناب عن الكبائر و  
 تعليل المغفرة بالمشية في آية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب عنه عن الكبائر  
 قوله الا انه اعاده ليعلم ان ترك التواخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو  
 لو كان المراد التنبية على لفظ العفو يطلق على ترك التواخذه على الذنب يقال  
 والعفو عن الذنب بل قال ويعفو ما دون ذلك ويعفو عنه لما يشاء من  
 الصغار والكبائر فالاولى ان الناطق قوله او لم يكن عن الاستحالة فهو افاوة  
 لا اعادة ويرد انه لا وجه لتخصيص الكبيرة او الصغيرة بعض كذلك وانما  
 الاوضح هما مع التمكن ان يقول ويعفو ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار  
 والكبائر ويعفو او لم يكن عن استحالة ويعفو عنه ان يعفو عن الذنب عن استحالة  
 او اناب عن الاستحالة وان لم يشب عن الذنب وقوله ليتعلق به قوله يراو به  
 التعلق المعنوي اذا كان اذا الشرط واللفظي بعض اذا كان ظرفا صرفا وقوله  
 وبهذا اباؤ النصوص الدالة على تخفيف العصاة او بحسب التحديد على امتداد

فيه انه وان كان موجزا وهو انما يعرف البينة  
 بقوله ما شئوا عنه فائدة عظيمة وهي ملاحظة  
 الكبائر بهذه البينة اي يكون منها منهيا عنها  
 اسناد

المعاني

الزمان او على التعبدية وسلب الايمان باول بالتعبدية ايض فالاولى وياول  
 بهذه النصوص الدالة اذ فاعرف قوله والشفاعة اي المقبولة على ان اللام للعهد  
 والا فاشفاة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تع ولا يقبل منها شفاعة  
 ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يأت للمعتزلة التمسك بها في ثبوت  
 الشفاعة وهل يشفع النبي لشارك الله وقد ثبت من ترك سنن لم ينزل  
 شفاعة وقد حكم علماء الاصول بمقتضاها من ان جزءا ترك السنة حرمان  
 الشفاعة وجرى عليه الشر في التلويح الظاهر ثبت لهم الشفاعة او لا  
 وعيد ويجوز الخلف في الوجوه من الكفر فلا يعارض قوله عليه السلام شفاعة اهل  
 الكبائر من امتي لانه وجه لا يجوز الخلف فيه وقد بول لم ينزل شفاعة بان لم ينزل مرتبة شفاعة  
 ولم يكن من الاخبار الشافعية وبانه لم ينزل شفاعة لرفع الدرجة فلا يجوز ان حرمان ترك  
 السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان المراد عن  
 شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخبار ولك ان يقول حرمان  
 الشفاعة جزءا الرسول وعذاب اهل الكبائر مثلا جزاءا انه يجوز ان يعفو الله بشفاعة عن  
 المذنب ولا يعفو عن تارك سنة قوله بالمستفيض من الاخبار وبالكتاب كما اشار اليه  
 الشر وكما تعرض منه بانه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر وبكس وقعه بان دلالة الكتاب  
 غير واضحة اما الآية الاولى فلتوقف دلالتها على ثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر  
 بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لانه ان يكون نتيجة الاستغفار  
 في الدنيا ان يوفهم الله للتوبة ويصبروا مغفورين واما الثانية فلا يشبه قوله  
 بمفهوم المخالفة ووجه التفصيل عنه ولانه يحتمل ان يكون رد الاعتقاد والكفا  
 ان التمسك بشفاعتهم قوله والى باب بعد تسليم دلالتها اي الالباب بعد تسليم دلالتها  
 في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى الدلالة المتأينة لعمومها فلا يتجه ان تسليم  
 الدلالة على عموم الاشخاص ينافي دعوى تخصيصها بالكفار ومنع عموم الاشخاص  
 بسند ان الخطاب مع اليهود فيجوز ان يراو بالنفس النكرة نفس منهم وبهذا اندفع  
 ان ضمير منها راجع الى النفس الثابتة العامة بالوقوع في سياق الشئ فلو تخصص  
 وان كان للنزول سبب خاص وقد يدفع ايض بانه منقوض بقوله لا رجل

وفي نسخة النسخة بغير كلمة لا يلازم قوله  
 لان الشفاعة يستلزم اللام  
 وفي نسخة من جمان تركيب الكبيرة من ترك  
 سنة



في الدار وانما هو على السطح لان الضيق عائد الى الرجل وخرج عام وهو ضعيف لان  
الركب مصنوع والعزى رجل على السطح والاسم فظير ما نحن فيه لارجل في الدار  
ولا في السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سباق النفي كما نكرة فيها ومنع  
يوم الاوقات والاحوال بسند جاز ان يكون يوم لا ينفع فيها شفاعة بعض اوقا  
يوم القيمة وان يكون ذلك في بعض المواضع في يوم القيمة قوله فلان التائب  
ومركب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا يستحق العذاب عندهم يرد عليه  
ان مركب الصغيرة الغير المحتجب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة واللام يمكن التقييد  
بالمحتجب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صفة مركب الكبيرة ثم لو تم ما في شرح  
الموقف انه لا يستحق عندهم على الصفا شرعا لا يتم قوله فلا معنى للعفو او العفو  
ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة قوله لقوله في بعض مثقال وزنه خير ليرد على  
الاستدلال بهذه الآية بان المراد لا يجزى بجانها والاعمال الصالحة له والكافر اذا اسلم  
يعذب بدنوب يوم الكفر فعدم ان رؤية الجز بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط  
عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم  
يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتعين الخروج بانه يحتسب ان يرى جزائه في  
جهنم بتجفيف العذاب ويدفع ان الاستدلال مبني على ما تقدم وان جزاء الايمان الجنة  
وهذا الحال في الاستدلال ببيان النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال  
بالآية الثالثة جنسي على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والزواك  
والا فمن قام بجميع ما عليه جرى عن الكبيرة ثم لا يثبت المذهب او لا يثبت على  
ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون مذهب  
الكبيرة محمدا فلا يصلح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب الخصم  
الا ان يقال كون بعض صاحب الكبائر محمدا والبعض غير محمدا يتغير الاجماع على  
نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول الكبائر من المؤمنين فغيره وعلى  
نفي العذاب عن المؤمن مطلق بهذه الايات كقائل بن سيمان من المفسرين و  
كالرجس ولا يخفى ضعفه والتمس بان الحكم بان جعل ما جعل لا عظم الجنات الجنات  
وومنها خلاف العدل وان كان لا لزوم للاستحقيق او لاظم منه في قيامه ان

والنفي التام في كل دليل العقلي وهو قوله  
لا ينفى الخلود

يفعل نجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فيمكن مرتبة يستلزم للكفر الكبيرة والقول  
بان النوع بجميع افراد جعل للكفر اول الترتيب قوله وذهبت المعتزلة الى ان من دخل  
الدار فهو خالد فيها وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط  
جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة  
لها ففصلها المواقف فقوله لانه انما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور  
بظاهرة قتال قوله والجواب منع قبل الدوام لا منع الخلود وان نجه عليه المنع لانه لا يتم  
ما ذكره في بيان من انه لو لم يكن خالدا لم ينقص عن مضار الدنيا لان الانقضاء لا  
ينوقف على الخلود ولا يخفى انه يمكن الجواب ايضا بانه معارض بما سبق من ان جعل جزاء  
ما هو الكفر جزاء ما هو دون خلاف العدل قول والجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا  
لا يكون الا كافر وتعليق الفعل بالمشق يفيد عليه الاخذ وفيه امر بخفض الآية  
بجريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتل مطلقا وبغوا التقييد بقوله معتزلا  
او يكون القتل لانه مؤمن الا معتزلا فانظر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشق بل ذكر المشق  
لضرورة احضار من يتعين به الحكم او لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت  
او لم يكن ذكر المشق من ضرورات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه العقيدة  
ونشأ من الصواب والتوقيفات فتقول في دفع تمسكهم ونزول ان يكون هو  
الصواب ان ما يفيد الآية ان جزاء قتل المؤمن عند المخوف في جهنم لانه يكون في جهنم  
خالدا او ما يستحق العبد من الجزاء لا يجب على الله ان يجزيه به بل دفع ان يعفو عنه او  
يمكن ان يدفع عنه ذلك الجزاء الامر بما فيمكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى او  
للقصاص وللعفو الورثة بالدية لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار قلت لانه دفع  
حكم بانهم خالدون في النار وهما لم يحكم به بل جعل جزاء فعد وقد حكم بانه يغفر ما دون  
الشرك فعلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بان المراد  
التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فيكون الآية للمنع عن جميع الحدود  
يمكن الجواب بعد تبين ان المراد جنس الحدود اى من يتعد حدا من حدوده بان المراد  
من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا وبالسؤال حتى  
انه لو يعتقد خلا لا يمتد منه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة

اعترضتم بقوله ان الله لا ينفذ  
الحد في الدنيا

والنفي التام في كل دليل العقلي وهو قوله  
لا ينفى الخلود



حطبت اذا كان ما ذكره فينبغي ان يجعل كسب السبحة على حال غير الكافر لئلا ينجس عن الصلاة  
 وذلك بان يراو من كسب سبحة المؤمن ومن اخاطت به حطبت الكافر فيكون النقص  
 في تقدير من كسب سبحة ومن اخاطت به حطبت وجه معارضة هذه النصوص والنقص  
 السابقة ان مقتضى هذه الايات تخصيص الايات السابقة بما اذا صاحب الكبيرة  
 ومقتضى الايات السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر قوله الايمان في اللغة  
 التصديق اي اذعان حكم الخبر اي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى الخبر او وقوع  
 او الاذعان المذموم له قوله وجعل صادقاً يحتمل ان يراو به جعل الحكم صادقاً وجعل الخبر  
 صادقاً ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب  
 الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان  
 انما يتعلق بالخبر او بالخبر من حيث انه خبر بالخبر حتى لا يخبر بك احد بما ليس من شأه  
 ان يحصل له التصديق به وتصديق به لتفطنتك له من غير ان تعتقد عالماً به يقال  
 لك المصدق به في كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاده  
 صدق الخبر مجازاً كما هو قوله قد كان حقيقة ائتم به امته الكذب لان صراحة اللغة  
 واداء بقوله كان حقيقة حقيقة في اصل اللغة واستشهد في تعبته باللام بقوله  
 تنع واثبت بمؤمن لنا مع احتمال ان يكون اللام للنقوة لان الاحتمال المرجوح لا يمنع  
 الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تنع انه من لك و  
 اتبعك الاراد كون ليرتد عن احتمال لام النقوة اولى فالاولى لان الكلام في الايمان  
 لغة والمستعمل في هذه الآية خاص في الايمان الشرعي واستشهد في التعدية بالباء  
 بقوله النبي صرم لانه الايمان لغة واللام يصح تفسير الايمان الشرعي به لعدم جواز تفسير  
 الشئ بنفسه وخالف في جعل الايمان معدى بالباء البعضاء في حيث قال نعم الباء  
 بالايان على تصنيفين معنى الاعتراف ويشبه ان يكون التعدية باللام ايضاً تصنيفين  
 معنى الايمان ولا يبعد ان يكون الباء زائدة كما ذكر في مفعول العلم وفي قوله  
 يقع عليه اسم التسليم روى عن من راد في الايمان التسليم قال لا يمكن التصديق بكون  
 التسليم وجه الرواية لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي  
 لا بد منه في التصديق والغزالي بالتعريف نسبة الى غزالي وهي قرينة الطول والتشديد

يجوز ان يكون مراد التعريف على الجنبلي بان يقال لك  
 انؤمن لك واتبعت الاراد كون لك تسليم  
 لان الخطاب في قوله تنع حكايته للنبي والقائل الكافر  
 المستد

من تصديقات العوام كذا في شرح مسلم للنووي وان ارجوان يكون الغزالي نسبة الى غزالي  
 بمعنى التمسك لانه كان كالمتمسك في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر  
 عنه في الغزالية بكم ويدن هو التصديق المتقابل للتصور لكن الايمان احسن من التصديق  
 المذكور في اول كتب الميزان كما تصديق في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام  
 قسم من العلم المقسمة بالاحتمال الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال  
 جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما في اول كتب الميزان بنا في ما في شرح القاصد  
 انه العلم القطعي او التصديق الميزاني يعم الظنون فمن خوطب الظنون او التصديق  
 بمعنى كرويدن صار قطعي فيما نحن فيه لا خصاص مقسمة لا اقتضاء والتعبير عنه  
 بكرويدن قوله قد حصل به المعنى لبعض الكفار لا ينبغي ان يذنب من الكلام لم يقع  
 في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مركب لما جعل  
 الشارع اشارة الكذب بحسب الشرع فهذه من تنه تحقيق الايمان على مذاهب  
 جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار بشرط الاجراء الاحكام قوله  
 فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله يعني من حيث  
 انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق به وحده ائمة بالدليل ولم يصدق  
 بانه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله  
 لم يكن مؤمناً بمحمد عليه صم قوله ولا يخطأ ورجحه عن الايمان التصديقي اي في  
 الكفاية في الكون مؤمناً وان كان بينهما تفاوت في الفضيل وسيطرته به  
 قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلاً والافراد قد يحتمل فان قلت  
 ركن الشئ جزؤه والشئ لا يحتمل التحقق بدون الجزء في معنى احتمال سقوط الجزء  
 والركن قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقياً كجزء السرير فان السرير  
 لا يكون سريراً بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكماً لجعل الشرع شيئاً جزءاً  
 من شئ وهذا يكون على وجهين احدهما ان يعتبر جزءاً مطلقاً فهو كالحقيقة  
 لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبر جزءاً في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط  
 ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من هذا القبيل قبل التصديق  
 اي يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفع

اعتراض على قول الشارح والافراد يجتهد



انهم مؤمنون باليمان الباطن ولا سقوط للتصديق فيما اجترأ به من لا يثبت  
ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشرح  
جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاف في حكم الباطن في فانه تصريح بان الكلام  
فيما هو اعم من الايمان الحكمي قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو  
عن حصوله فان قلنا لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا البنية  
فكيف يكون التصديق باقيا قلنا كما اراد ببقاء التصديق بقاء حاشية  
اجابته فلو فصلت صارت تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق او  
ملكه التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدءا للتصديق بالفعل ولا يخفى  
ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زوال اظهر واكثر سقوطا  
ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير قوله وذباب جمهور المحققين  
الى انه التصديق بالقلب في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن  
لا مارات التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا قيس والاقرار اذا كان شرطا  
لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركن فانه يجرى حكم مرة  
لتامم الايمان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لو كفي الاقرار من غير اظهاري عنه كونه ركن لم يكن  
لاحتلال سقوط عند الاكراه كما ذكره الشرع معنى فلو كان بعض الاقرار على وجه الاعلان قوله هلا  
اذا اورد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محجرا عن الايمان ويدفع ان قوله و  
التصديق مع ضرورة لذلك معناه ان التصديق مع ضرورة لكون الايمان مجردا والتصديق  
بالقلب وكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالتصديق الثلاثة الاول للاول وهذا  
للثاني قوله فان قلنا نعم الايمان هو التصديق مع ضرورة مع اورد جعل الالباب  
التصديق فقط بان جعل الاقرار انساب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق  
باللسان لا بالقلب فانه يقع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع  
لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا لاشترطه نعم يتجه الى ضعف  
لا يفاد التصديق مع ان عدم معرفة اهل اللغة الا التصديق باللسان ببطله وضع  
لفظ العلم وظاهره لليقين قوله قلنا لا خفاء في ان المعنى في التصديق على القلب  
اورد عليه في بعض النسخ ان المعنى عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال

حتى انهم

حتى انهم قالوا من انهم الانكار واطهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الحمد في النار  
ومن انهم الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كما نوا  
يجوزون بكسر المنة في الاقرار لم يجعلهم يجعلون مو اطاعة القلب شرطا لاننا نقول به  
مذهب الرافضيين والفقهاء لا الكرامية ولذا ذكرنا عدم الاستفسار عما في قلب  
ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك ان قوله وايضا الاجماع منعقد  
معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل  
بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وبه غير جائز وقد يقال في المعارضة  
مع المعارضة انما هو في العقليات اما في السمعيات فلا لانه يخرج السعي الدال على  
المطلوب اذا ذكر معارضة معارض قوله واما العمل اي الطاعات فهي تنزيها في نفسها  
وبس على هيئة الشكل الثاني في يتجه ان العمل بسبب الايمان مع انه ليس بالمطلوب اذا تعلق  
لاحد في ان العمل بسبب الايمان انما الكلام في كونهها واحدا فيه وايضا لا بد  
مشتر على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى لا تشمل الا على  
زيادة العمل فان نقصان زيادته والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان  
لا يزيد ولا ينقص بل هو مذكوم لها وهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص  
لو زاد او نقص لسد في الكل وانما وضع مذكوم الكبرى موضعها لان الموضوع ثابت  
فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستلزم منه وعن الثاني ان  
الترديد يستلزم التناقض ولو كانت ذاتية جعلت الاول جوبا عنها فكل من يتبعه  
قوله فلهذا مفاد ان المشهور فتح الميم والاعين منها اي محل اقامة الدليل وفي قوله الاول  
ان العمل غير اخذ في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان لا يطبق على ما اراد  
المصنف او من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه  
جعل كلامه دليلا اخر سوى ما ذكره المصنف كثيرا لادلة مما لا ينبغي التسوق نعم يتجه  
على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه هو خوف على عدم خلو  
العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكنى بين هو بصدده انقص العطف  
عدم الدخول فذكر المغيرة مستدرك ولا يرد على انقص عدم الدخول قوله في  
تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح واحدا في الملائكة العطف تنزل

انما يستلزم معنى جيبا عن ان في ذاته انما جاز  
لكي لا يكون قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص  
بر الكبرى فانه في ذلك في انما يتجه لكون  
لازم ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص  
ينقص وقد تحلف بان يقال ان كونه جزء  
الايمان لا يزيد ولا ينقص لانه كونه  
در بيان لا يثبت كونه لازما



الروح منزلة الخارج لا يختار عقلاني يعرفه من هو الله من غير حاجة الى الايمان  
ومبني الاستدلال على حفظ الظاهر لا يقال ان مقتضى بعض النصوص ايقظ ونحو الاعمال في  
الايمان في حفظ الظاهر لا يترك ظاهره لانه نقول بوجوه حفظ الظاهر فيما نحن  
فيه بكثرة موارد وفي قوله لا يمنع كثره الشئ بنفسه ان ما نحن فيه بشرط  
الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجوه الشئ يصح ان يكون شرطاً صحيحه  
ودفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها والاوضح في بيان  
ان الشرط لا يدخل في الشرط انه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط وبدون  
قوله وقد ورد ايضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال من غير تحقق ما يفتقر  
به الركن فلا بد ان يمكن تحقق الشئ بدون ركن يحتمل سقوطه فقولنا لا تحقق  
للشئ بدون ركن يراه بدون ركنه من غير سقوط قوله التصديق القلبي الذي  
يدفع عنه الجرم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فيه بحيث لا يلزم  
يزيد رسوخاً الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور  
الزيادة في غير هذا المسمى من المذكور في بعض شروح العمدة وشرح فظلم الاوحدى قال  
وحاصله انه يزعم بزيادة الاركان لما انه عرض لا يثبت الا بفتح والامثال فلا بد ان يثبت  
على الايمان ليس بما احتج به يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر في ولا يندفع بما ذكره  
المراد بزيادة اعماء حصلت وعدم البقاء لا يثبت تلك الزيادة التي لا يسبب اليك  
لان مراده ان الشئ لا يوصف بالزيادة بمثل هذا فتنتي الزيادة بالمعنى المتعارف لا  
وعوى الزيادة بهذا الاعتبار على ان بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف تزييفها  
قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبول الزيادة والنقصان في الاعمال  
فرضاً او نقلاً عن عند الخارج والعتاف وجد الجبار وفرض عند الجباري ولا يلزم  
من وجوه الايمان قبل العمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان كالعالم فدر مشرك بين  
الكل والجزء فالصديق فقط قبل القدرة على العمل فهو من الابد والايان مع كل آخر  
بكذا فكون الاعمال جزءاً من الايمان عند المعتزلة ليس معنى ان التصديق وحده لا يكون  
اياناً أصلاً بل معنى ان العمل بعد وجوده داخل في الايمان قوله والايمان والاسلام  
واحد كما جعل المال خارجاً عن الايمان ومن مقدمات وليس من جعل الايمان مستقلاً \*

مكرر

غيرها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك موافقاً للمعنى لغة في المقعدة ايضاً شبه  
على الموافقة بينهما والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله والى  
بقوله ويؤيد قوله مع ما خرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت  
من المسلمين الى ان الاستدلال بها كلف المعترزة ضعيف اما وجه الاستدلال  
على ما في شرح المواقف ان كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في قرية  
لوحشتين غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي مستثناة والمراد بالبيت اهل  
البيت فيجب ان بقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتاً من  
المؤمنين الايمان من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام  
هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذباً  
ان بقدره فما وجدنا فيها مؤمنين غير اهل بيت من المسلمين فالاولى ان يقال وجه  
الاستدلال ان غير صفة مؤمن او ما بعده مستثنى منه وعلى تقدير من يجب ان يتحد الايمان  
بتأني لم يصح في نفي وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فما وجدنا مؤمنين غير اهل  
بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء يصح  
اذا كان المسلم احص من المؤمنين ونظيره ليس في البعد من العلماء الا اهل بيت  
من النجسين واما وجه التأييد ان الشايخ فما وجدنا مؤمنين الا اهل بيت منه  
والاستثناء اهل بيت من اخص منه غير شايخ قال وبالجملة لا يصح في الشرح ان يحكم على  
احد بانه مؤمن وليس بانه لا ينبغي ان هذا يستلزم تناقض الايمان والاسلام لانهما  
والتنازم وان ينفي التباين عند المثلثة لانه لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لا  
لا ينفك احدهما عن الاخر ان كلا منهما بالنبوة الى الاحرار لا هو ولا غيره قال فان  
قبل قوله مع قالت الاعراب انما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه لا ينبغي ان يسوق  
الاية دل على المنع من قول انما وتبدل بكلمة فلو لا تفاوت بين اللفظين  
لم يتجه ذلك فاجاب الشارح كما ترى لانه يعتقد انه لو قيل قالت الاعراب انما قيل  
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا لاصح اذ قلنا الايمان في الواقع لا يثبت الامر بالقول اذ  
القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة اللفظ ليست قطعية وقاية التوجيه  
في دفع نه الاستدلال ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان

جاء



هو التصديق والاسلام الا نقيبا ومن الانقيبا وانقيبا والفظا فاما كذب حرف  
 بخلاف اسمها فان له محل صدق فارادته بان يقولوا امنا واث رالي انه كذب  
 محض بقوله تع قل لم تؤمنوا و امرهم بان يقولوا سال وجه صدق والحق ان الاله ظاهرة  
 في المعجزة والاستدلال به على المعجزة قوي فقل فان قبل قوله صلى الله عليه وسلم السلام  
 ان تشهد ان لا اله الا الله لا ينبغي ان الظاهر الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال  
 فاما ثبت ما يعارضه لا يتم ما ثبت في الايمان حيث يعارضه حديث الايمان  
 ان تؤمن بالله قال محمد ان يقول انما مؤمن حقا لثبته الايمان ولا ينبغي مقابلة قوله ولا  
 ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الاول كما ذكره الشافعي في المغتفر لا يصح  
 ان يقول انما مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول الفاعل انما شاء الله ويجوز ان  
 يمنع الشارع ما يوجب شك وقوله لا ان كان للشك فهو كغيره ان كان المشك  
 في الحان بقرينة قوله او للشك في العاقبة والمال لا في الايمان وفيه نظر لانه ان كان  
 للشك في الايمان والمال بينا على اختلاف المسلمين في ان العمل هل يدخل في الايمان او لا  
 لا يبرهن كبر اصلا واولوية الترك لما انه يوجبهم الشك في المال وعدم المنع عن الشك  
 في العاقبة والمال يقتضي ان لا يكون اليقين في القول بانما يؤمن عند انكشافه قال  
 ولما نقل عن بعض الاشعة انه جمل قوله والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد اشارة  
 الى ابطال قول الاشعة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق والاقرار مرجح ان  
 يقول انما مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انما مؤمن ان شاء الله محض نظر بل رد جميع  
 ما نقله من الاشعة بقوله واذا وجد من العبد اشارة ويمكن ان يدفع النظر بان في  
 الصحة كلام سابق على بعض الاشعة رده ذلك البعض بان السعادة والشقاوة  
 مبطلتان فكله الايمان والكفر فقوله واذا وجد من العبد الح اثنان لاصل المسئلة  
 وقوله والسعيد قد يشقى رد لما قبله بالمسئلة وظاهره المنقول ان لا يتبع  
 بسوء الى ثمة فتوى بانه من اول ثمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن  
 في شدة المقاصد موافقا للمسيحي من ان الحق انه لا خلاف في المعنى انه ان  
 معنى قولهم البقرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالثمة ان البقرة  
 بالايمان المحمي والكفر المردى بها لان الايمان في الجملة ليس بايمان والكفر

و قد بينه بغير حجة انه لا يبرهن حيث قال في سورة  
 النجم و ما تدري نفس ما اذ لك بسب

يسر

يسر بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتد بها هذا وهذا  
 وضع ما قيل انه يلزم ان يكون المؤمن في الدنيا ثمة فقط مؤمنا بحلول جوده من غير  
 تصديق فلا يكون التصديق ركن لا زاما ولا ينبغي انه يمكن ايضا دفع ما قيل بان  
 التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الدنيا ثمة بخلاف الاقرار فانه يسقط  
 بالعدول واث رباحا لا يبرهن في قوله على ما يبرهنه بقوله تع وكان من الكافرين  
 الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله ومعنى الصبرورة  
 شقاوة السعيد وحكم لا ينافي في الحديث لما عرفت ان المراد السعادة والشقاوة  
 المعتد بهما وليس لك ان تريد مطلق السعادة والشقاوة و تحصل لكل  
 سعادة او شقاوة تحصل للعبد من اثار ما كتب عليه في بطن الله لما ثبت  
 انه يكتب في بطن الله انه سعيد او يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد و  
 شقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة والتغير يكون على السعادة والشقاوة  
 دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغير صفاته تع من السعادة و  
 الاشقاء ويمكن ان يدفع ايضا بان تغير السعادة ليس بتغير صفة حقيقة لان  
 السعادة هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعلق لا في الصفة وفي قوله  
 والحق انه لا خلاف في المعنى نظرا لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار  
 مطلقا او للموجودين في الدنيا ثمة قال وفي ارسال الرسل بان يقول الله تع بعض  
 عباده بولط ملك او بدونهما ارسلت الى قوم او الى الناس جميعا  
 او الى الثقلين او بعضهم عنى ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك  
 ونهيتهم في قوله ارسال الرسل رد على الحكيم قوله ان الرسل ليست بارسل بل  
 بنواصل ثمة اولها الاطلاق على جميع الغيبات لان اتصال النفس بالجزوات  
 العقليّة المحلّة بجميع صور الكائنات ومثابقتها لتلك الصور واثابها  
 القدرة على التصرف في هبولى العناصر واثابها روارق العادات واثابها رؤية  
 الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد انهم المكونة النبوة  
 بالنام والالهام وكما ان في ارسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار اليه  
 بايراد الرسل لان مصالح الناس تشاوت بالازمنة ولهذا ينسخ الاحكام

و قد بينه بغير حجة انه لا يبرهن حيث قال في سورة  
 النجم و ما تدري نفس ما اذ لك بسب



واطلاق الحكمة لثبوتها الى ان تعيين حكمه تقع محال بسبب مقدرة العبد وانما التيقن  
 ان افعاله لا تتخذ عن حكمة وقد اثبت ربه الاطلاق الى بعض الحكم بقوله فقد اسر  
 قع اء من التبشير والانهاد وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق  
 بالثبوت وكان مقتصر على الناس فصار في حكمة مشتركة بين جميع الناس والا  
 فثبتت بنى الثقلين صلى الله عليه وسلم ما شهد حين الفرقين قال وفي  
 في الاشارة الى ان الارسل واجب لا بمعنى الوجوب على الله كما هو مذهب  
 المعتزلة ولهذا اكتفى بالاثبات الى الوجوب ولم يصرح بمقتضى الوجوب للمؤمنين  
 ما عليه المعتزلة وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم فقط  
 ومنهم من قال بنبوة ادم فقط يدل على ان البراهمة لا يمكن بالاشارة وقوله  
 ولا يمكن بسنوي طرف الاشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسل بعد الاقرار  
 باحكامه لعدم ما يزوج وقوله وفي دعوى الوقوع بعض رده عليه قال جميع المعجزة  
 فالظاهر ان الشايت فان المعجزة اية النبوة وعلامته او بنية وقد سبقت  
 منه تعريفه في صدر الكتاب على وجه المشتهر وعرفه هنا بقوله وبى امر يظهر  
 بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يجر المنكرين  
 من الاتيان بمثله وكان عرف بهذا التعريف قصد الى تعريف يتضمن شروط  
 الاجازة وبى ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض او فعل الله او ما يقوم  
 مقامه من الترك هذا من حيث ان اذا قال المدعى معجزة ان اصنع يدى على راسي  
 ولا تقدر انت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست  
 فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرطه كونه ضافة  
 الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعى فلو لم يكن مختصة به تقع لم يكن الا  
 على التصديق منه بها فثبت بقوله يظهر على يد مدعى النبوة الى انه ليس  
 فعل المدعى بل فعل الله وان يكون على خلاف العادة والاثارة اليه ظاهرة  
 وان يتعذر معارضته والاثارة اليه مستغنية عن الاثارة اليه وان يكون  
 عند التحدى صريحا كذهاب اليه بعض وعند التحدى مطلقا وان لم يصرح به بل  
 علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر في الاول وبمحتمل

انظر في بعض الاثبات لان سبيلان مسمى بنى الثقلين  
 في سورة الاحقاف قالوا يا قوم من انا سمعنا كتابا  
 انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه بهدى  
 الى الحق والى طريق مستقيم

الثاني

الثاني وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولا محظوظا ولا متاخرا برهان  
 لا يفتى ومثل وبشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد فات الاشارة الى سبيل  
 اخرون وصار التعريف غير مانع احدهما ان يكون موافقا لدعوى فهو قال معجزة  
 ان احسب بينا فمات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدق في دعوى النبوة لعدم  
 تنزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كاطلاق ما ليس له  
 اختيار بعد الاطلاق ونظيره انك لست برسول الله واما مطلق من له  
 اختيار كاطلاق الانسان الاحرس ونظيره انك لست برسول الله فلا يخرج  
 عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل هذه الاطلاقات الاخرى وبعده الاطلاق فهو  
 فاعل مختار ينفق مجابشا بخلاف ما لا اختيار له في نقله فانه نطقه داخل  
 في معجزة فنكذبه انطلاقا له بما يكذب به فلا يكون ثبوت الصدق وبجواب عن قوة  
 العقيد بنى كلفه قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضته  
 ودعواه ولا يثبته في باين الصورتين وقد وقع للبعض هنا انه مثل لغوت  
 موافقة الدعوى بانطلاق الجاد بان مفكر كذاب والموافق لما في الكتب الكلاسيكية  
 ما قدمناه ولم يشترط ان يكون معينا للمعجزة فيل يظهر لان الظاهر من النبوة  
 انه ليس بشرط قال فبالكتاب الدال على انه امر ونهى وذلك في قوله تع  
 يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة فكلما من حيث شئنا ولا تقربا هذه الشجرة  
 وفيه جنت لان النبى عرف في صدر الكتاب بانسان بعد الله لتبليغ الاحكام  
 فالامر والنهى بلا واسطة لا يستلزم النبوة بل ازان يقتصر على نفسه ولا يكون  
 للتبليغ وجعل التبليغ اعم من الغاير بالذات او بالا غاير حتى يكون النبى واما  
 تحت امته مبدعا اليه فانزل اليه داعيا الى امره ونهييه فكيف وفي  
 المواقف والمقاصد في الامر والنهى كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امته  
 له هناك واورد عليه المنع لوان يكون حواما امته ونحن نقول في دفعه عن الجنة  
 ليست دار تكليف فتنبى الامنة لا تنفعا التكليف لانه ليس هناك انسان  
 يصح ان يكون امته وقد يمنع دلالة الامر والنهى بلا واسطة بنى على النبوة  
 بالمرحوم بقوله تع وهزى اليك بجذع النخلة وبارك اسم موسى عليه السلام



بقوله اقد فيه في التا بوث ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنها  
لما تقرر ان المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجلين مستوري الحال لدل الامر بظاهره  
على نبوتها قال ونحدي به البعد وذلك معلوم بالتواتر والابايات الكثيرة  
للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب عارق العادة عنه حتى كان بمنزلة  
التحدي اوله بتواتر التحدي بنكث الامور الخارقة صريحا او غير صريح وتواتر دونهما  
عنه لم تكن معجزات قال وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ان  
الاستدلال بالمعجزة من بردن الا في لان اظهار عارق العادة على يديه معمول  
النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من بردن العلم فانه يعين  
حقيقة النبوة ويبين ان تلك الحقيقة حصلت له على اكمل الوجوه فاثبات  
انه نبى باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له كذا نقل في شرح المواقف من الامام  
في المطالب العلية واما الدليل الاول لهم فركب من العلم والاثان فان ما قبل النبوة  
سبب عاوي يجعده نبيا وما بعده من فروع النبوة قال قلت نعم لكن يتابع  
محمد وماروي من ان عيسى وم يوضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم  
الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في سبعة عتقا فلا ينبغي التا بعة لان ذلك  
بيان انها حكم الجزية في زمن نزول عيسى وميرورة حكم هذه الشريعة عدم  
قبول الجزية بل يدل ذلك على انها بعت لان النصارى ممن لا يقبل منهم الاسلام  
ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينه ثابتا لا بد لهم الى الاسلام على ان خير الواحدة  
لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيها لا يقبل النسخ فتأمل قال والاولى ان لا  
يقصر على عدد الظان يقال ان لا يذكر عدد لانه لا يقصر على عدد فانه يقيد  
ان يرد بين العدد وبين ليس المقصود ذلك فانه يكتفي في قوله تبع ومنهم من  
لم يقصر عليك الاقتصار ينافي التزيد ولا يؤمن من ان يدخل فيهم من سبب  
منهم او يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار على  
ان يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذ لم يسم عدد معين او  
مردود فعدم الاقتصار لا يكون الا بان لا يذكر عدد وفي كون الآية مخالفة للحديث  
بحيث اذ تعين عدد جميع الانبياء لا ينافي عدم القصص من بعض فان

النقص

النقص منه بان يذكر اسمه ويجز عن حال من احواله ثم عدم الاثبات من دخول  
ما ليس نبيا مما لا يشبهه منه واما خروج من هو نبى فالصحيح انه لا يلزم لان العدد  
لا يفيد المحرك كما بين في محله فلو كان على الف درهم لا ينبغي الزيادة في ذكر عدد  
اقل لا يلزم هذا ينبغي غير نبى كما ذكره الشرفي ينبغي ان يوجه كلام المصنف بانه لا يؤمن  
ان يخرج عن الحقيقة الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء وبتبعيهم  
غير مؤمن به الا بما حده الشر عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لا يعين نبى في التصديق  
بالنبوة عالم بتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك في فقه من ليس نبيا  
نبيا وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته قال لان هذا معنى النبوة  
والرسالة وصف المصنف الانبياء باوصاف اربعة وجعل الشر الاثني معنى  
النبوة والرسالة والاخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها  
اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا فقه  
التبليغ والاخبار فالتبليغ ايضا لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي نظر  
لانه كفى فائدة للبعث ان ينال النبي ثواب النبوة بان يكون بعده من قوم  
بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مثاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول  
اليهم كما نقل عن الشيخ العزني قدس سره انه ذكر في استفتاء الخ في بعث نبيا  
الى قرية وسط عليه في سبيل ذبيحة الحمل وكان قصده بوصفهم كلهم تبليغ  
رد ما ذكره الشيعة انه يجوز ان يخفى النبي وموته فبينة فان قلت الصدق و  
التصديق في الجنة كفى فائدة للبعثة فكيف يهمل الفائدة لولا العصمة من الكذب  
قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق تبليغهم لم يكن للبعث  
فائدة اذ لا يقبل منه حكم اصلا وكذا منهم ما صحت خلق الله مطلقا حتى انفسهم  
يعني مشغفين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا فبينة امثارة  
امثارة الى عصمتهم عن الذنوب واغنا عن ذكر الصدق الا انه صرح به وقدره  
لمزيد اهتمام به لانه تلك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى ان يدل  
الشر وفي هذا امثارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب  
حفظه فيما يتعلق به قال اما بعد فبالاجماع الاجماع على يدهم نعمدهم الكذب



مقدمه على الرسالة وما ينبغي من الله على ما ذكر في المواقف ولا يعلم غيره على مقتضى  
 من كلام الله وقوله هذا كله بعد الوحي لا يلزم فيه معصية من الكفر قبل الوحي  
 وبعده بالاجماع وكذا من تعدى الكفر بعد الوحي فانه يقتضي ان يكون الكلام في  
 سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر قال فما كان منعقولا بطريق الاحاد  
 بلغ حد الشهرة او لا يروى لان نسبة الخطا الى الرواة ايهن من نسبة المعاصي الى  
 الانبياء وما كان بطريق التواتر ففسان ما يمكن من خصه صحتها على امور يخرجها  
 عن كونها ذنوبا كقول ابراهيم عم النبي صلى الله عليه وسلم في سقيم على اني سقيم فيها بعد فعل علي بن ابي طالب  
 والا فيقول لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغرة  
 والحل على ترك الاولى انبى بمنصب النبوة وعلى الصغرة بلفظ الذنب والتوبة  
 الى غير ذلك وجعل الشك الاول فاختاره وسوى بينها المواقف وما قرنا اندفع ما يقا  
 انه لا تقابل بين الحل على ترك الاولى والعرف عن الظاهر ولم يخرج الى تخصيص العرف  
 عن الظاهر بما سوى الحل على ترك الاولى لقوة تعميم التقابل او بصرف النسبة الى غيرهم  
 يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف  
 قال ولا شك ان خبرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال بينهم  
 فيه بحيث لم يزل كون الترجيح بحسب سهولة الفقيه ووفور عقولهم وقوة ايمانهم و  
 كثرة اعمالهم والادنى وهو ادم المشتهر في نوع الانسان بحسب بشي ادم وحواء  
 ولدا ادم فمن لم يعرف بين بني ادم وولدا ادم فجعل الحديث ولبلا على كونه صلى الله  
 عليه وسلم افضل من ادم فقد سوي وقد جعل دليلا بمجموعه ان نوحا و ابراهيم وموسى  
 او عيسى على اختلاف الاقوال افضل من ادم والافضل من الافضل افضل لكن في  
 الحكم اختلافي لان بعضهم قال ادم افضل منهم قبيلا افضلية هم يجعلها ثابتة  
 على ان الحديث خبر الواحد فاما بقية الباقين والاستدلال بقوله هم انا اكرم الاولين  
 والآخرين عند الله ولا يخفى انهم قالوا الملائكة عباد الله اى مملوكون الله في العلم  
 والعبادة لان حركاتهم وقدرتهم والمهلك قد ضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم نبيا  
 الله اذ اولاده تنفى الملائكة ووصفهم بقولهم العالمون بامر الله وان العصمة  
 لان السبب بالادلة مجرد ذلك والاعصية تنبأ وانها فادلتها متعارضة لطيفة

وانت جيم ان كلام الله لا يلزم ان يقول فانه  
 يشترطه ولى

اجاب المستدرك بان فقيه الكبار عن الكفر بقوله  
 على ان حكم الكبار ثم سألوا عن الكفر

لا يقيد العلم واليقين والعلوم بالورود فقل مقدم دلالة عقل في الكورة والاثبات  
 لا يقيد ولا اثبات يقتضي عدم الوصف بالذكورة والاثبات وعدم الوصف  
 بنفها ايضا لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا  
 دلالة لقوله تع وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اثنا وعلى نبي الا نبوته  
 لانه يحتمل ان يكون الذم على جعل الجميع اثنا وليس لك ان تستدل على الوصف  
 بالذكورة والاثبات بان ظاهرا مستثنا وليس من الملائكة ولعل ان ملك  
 واشبات الذرية في قوله الفتيحة وانه وذرية اوليا ولعل ان لا تثبت  
 الذكور والاثني للملك لان المستثنا بعارضة ما يخرج دلالة على الملكية من كونها  
 فطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتسويةهم عن الاصل لان ذلك يبين  
 بالبنات ولذلك ظهر غيبى ولم يستمر قال والله تع كتب انزلها على امي  
 لم يذكر عدد الكتب اثره الى ان العدد لم يثبت به بل بقية الباقين فالاول  
 ترك في التسمية لتخرج كتاب او لا يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان  
 الكتب ثمانية واربع ينفيه ما ورد ان المرسلين ثمانية وثلاثة عشر لان  
 الرسول من الكتاب وشريعة ودفع الثاني الى التكلف ولم يقبل انزلها  
 على رسد مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسول لانه يقتضي ان  
 يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على خلاف الاولى  
 كما يتوهم بل لا خبير الاولى وقوله وبين قبيلا امره ونهيه يقتضي بالبر بولائه  
 لم يكن فيه الا الادعية وقوله فهو واحد فسر بان الكل متحد في كونها كلام الله  
 تع غير متفاوتة في تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء  
 المسموع وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله  
 بان الكل والى على كلام الله ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد  
 لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جدا والمتجوز ان المراد كلام الله واحد في  
 نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده المفعلى وكذا ترجيح البعض على البعض  
 وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد بهم قوله كما ورد  
 في الحديث ينبغي ان يكون متعدي بتفصيل الكتب وتفضيل السور



فان كل ما منها انما يعلم من الشرع قال والمعراج له من الله محمد صلى الله عليه وآله  
 العروج الا انه اطلق المعراج واداء العروج كمنارة الى ان العروج كان بالمعراج  
 على ما ذكره ارباب السير ان ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج  
 في غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي يروج منه الملائكة الى السماء احدى  
 عارضتيه من الباقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاحضر واحدى ورجانه  
 من الفضة والاخرى من الذهب مكللة بالدرر والياقوت وهو الذي  
 يظهر منه ملك الموت بقبض الروح وبراء المحتضر فلما جرد ينظر جدا و  
 يبايع في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبنى على ان الرؤيا جاء  
 مصدر رأى بالبر كالرؤية الا انه في رأى في المنام مشهور وبعضهم جعل قول  
 عابثة رضى الله عنها على معراج ارجوع بين كلام عابثة وغيره بنحو  
 تعدد المعراج واما ما قال بعض متأخري اصحاب السير ان كلام عابثة مبنى  
 على انها كانت زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعونة كان كافرا فلم يعرف  
 لسريته ولا ينبغي ان يصنف اليه لان عابثة رضى الله عنها مع حرصها  
 في معرفة احوال رسول الله صلى الله عليه وآله بعد كمال البعد ان تقنع بمعرفة ايام صفراء  
 ولا تحققها عن رسول الله صلى الله عليه وآله وكذا دعوية مع طول عهده في الاسلام  
 ودعوية صرم لربه في هذه المدينة مما كثره عابثة وجمع من الصبية والنبات  
 الروية . بقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب  
 الاحبار والزهرى والى الحسن الاشعري والكزائبه ولكن اختلف في انه  
 بل هو بالقلب بان اعطى لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر او بالبصر  
 والضم الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي  
 البعض الآخر وجعل بعض الائمة الاحول في التوقف لان شيئا من  
 ادلة الطرفين لا يفيد اليقين والملك يقيني قال العارف بالله و  
 صفاته حسب ما يمكن ان ارى حسب ما يمكن للمنع فيهم انتفاء ولا به  
 ما سوى انفس النوع وان ارى حسب ما يمكن لذلك الشخص فيهم ان لا  
 يكون كانت الوقت الذي يمكن له صرف في المعرفة والبالا لم يعرف حسب

القبول ومعونة لم يسكن في سلك الاسلام  
 زمن المعراج اول يظهر الاسلام

ما يمكن له لانه لا صرف ذلك الوقت الى المعرفة لانه معرفة الا ان يقال المراد  
 حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب والطف  
 من الله تعالى فيجوز ان يمن على احد بالنبوة وضبط الوقت بعد تضييع مدة  
 مديدة وما كان يمكن له من معرفة ذاته وصفاته وقوله في لا يكون مقرونا بالان  
 والعمل الصالح يريد به في رقى عادة لا يكون كذلك والمقضي ضبط حارق الخلق  
 فعلى هذا ينقسم المعجزة وكرامته واستدراج واورد عليه انه غير حاصر لانه ان  
 وافق العرض فاستدراج والا فانه كى روى ان مسند الكذاب وعلى لا يجوز ان  
 يصير منه العمارة بهر اقصا رضى وقد نقل نقسم الخ رقى الى معجزة وكرامته  
 ومعونة والمنة واقرض عليه بخروج الارباب والاستدراج وما ظهر من توم هو  
 الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سيدنا هاشم  
 سرير لم يقبس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة  
 لتكريره والثاني لسيان لا يرد ما يقال ان المعجزة ما فارق التحدي ولا مقارنة  
 ههنا لانه بناء فيه ما سيرد ان كرامته الهوى معجزة النبي الا ان يقال ملكا في مساجد  
 والمراد ان المعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مساجد لا  
 يخرجها عن الكرامة قال ولما استدلل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء والائمة و  
 ابو اسحق وابو عبد الله الحسيني منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج الى الحسين  
 البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال ان ينسب باب اثبات النبوة  
 وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعنى كالمعجزة في اثبات  
 دعوى النبوة والا فلما لم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة وبذلك  
 نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر ان يقال لو كان السحر ثابتا بالنسبة  
 بالمعجزة فينسب باب اثبات النبوة في هو جوابهم عنه جابنا وينبغي ان لا نجزم  
 انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامته كانت او استدراج  
 قال والاحسن ان يقال بعد الانبياء موافقا لقول صرم ما طلعت الشمس  
 ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا  
 السوق عرفنا لافضلية لا نفيا على ما هو المفهوم لغة يقال وبه يظهر

فان السحر ليس من المعجزة لانه انما  
 يتشبه بمساجد



ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايض وفيه انه لم يغت افضليته من  
 سائر الامم فيها ذكره المصنف ايض لان افضل امة بين افضل الامم لان  
 امة افضل الامم واردة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنقضي بعيسى تنقضي  
 ما دريس وحضر الياس ايض ويمكن دفعه بانه يستخرج من هذا الحكم هو الانبياء  
 بقوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء ويرد ايض انه لا يفيد تفضيلهم على من لم  
 يوجد بعد النبي من الشهادة زمن حياته كحزق وجعفر وغيرهما رده وقد دل  
 الحديث الباق على ان ابا بكر افضل منهم وعدم افادة التفضيل على البايعين  
 على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض من دفع بان الصبيبة خير من الناجين  
 بلا خلاف قال ابو بكر الصديق ظاهره المبالغة في الصدق لكن في الصحيح الصديق  
 مثل الصديق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل هذا ويستفاد  
 منه ان تسمية الصديق لكونه مصدق لا قوله باعلا لاما قال الش من انه صدق  
 النبي في النبوة بلا تعثم اي توقف وفي المراجع لا ترد وفي كتب السير انه  
 سمي بالصديق في قصة المراجع ويمكن ان يقال سمي بالصديق في قصة المراجع  
 لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه اياه في المراجع لا ترد  
 مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في الصحيح قال  
 فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات في القاموس او لانه فرق  
 بين الايمان والكفر حيث اظهر الاسلام بكملة قال لان النبي مرم زوجه رقية  
 ولا دخل فيما هو بصدده بقوله قال وله كان عندي الا انه اراد ان تمام روايته  
 الحديث فكانما سمي بنتا النبي نورين تسمية باسم ابهما لان النور من اسماء  
 عم علي في القاموس قال فلهذا وقف جهة اذ لم يرد على فصلهما على غيرهما  
 نقل كما ورد في كتاب الشجرين ولا يمكن ان يهدي اليه عقل وان اراد كثرة  
 ما بعده ذو العقول من الغفلة لانه ظهر كثرة فضل علي رضي الله عنه كمال  
 الظهور ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي  
 شورى وذلك يشترط بانه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشورى  
 عليهم تفضيلهم على غيرهم الا ان هذا يقتضي التوقف في تفضيلهما على غيرهما ايض

قال علي

قال علي بن ابي طالب ترتيب ايض بشرا بني ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التي  
 حكم بها السيف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصبيبة قد اجتمعوا لايلايم  
 كلام المصنف وقوله توفي علي صيغة المجهول والبلقاء لبناء المعروف وجه معروف  
 وتوقف على كان سنة المشرك وقوله ولا حجة الا يرى انه احتج ابو بكر على الانصار  
 بقوله الا ائمة من قريش ونفاة الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رده  
 بايعنا لمن بيننا وان كان عمره اراد وان كان البيعة له صعبة لكامل صلابته في  
 الدين وعدم مسخ في امر يعني تباع الحق وان كان مرا ونصريحه امر جبر البابية  
 بذكره ليكون المبيعة بلا غور وعن علم وترك الخلافة لشوي اي ذات ثوبه  
 انه ترك تعيين الخليفة لشوري بينهم لاقامة امر الخلافة لشوري في بقية الادلة  
 اليهم لينظروا فيه فيعقدوا الاقامة اصلهم بذلك لكن كلام الكثر ان حيث قد  
 في تفسير شوري انهم لا ينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه بدل على ان جعل الخلافة  
 مشركه بينهم وسباني من الش ما بدل على انه ذهب اليه قال لم يكن عن نزاع  
 في خلافة اي نزاع لهوي النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد وان الاحق بالخلافة  
 غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه رفع الطعن عن  
 معوية ومن تبعه من الاصحاب ومن طيحه وزبير وحاشة رده فان الواجب  
 حسن الظن قسما على صاحب رسول الله واعتقاد برأيتهم عن مخالفة الحق فانهم  
 اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في  
 انه احق بالخلافة بل يشبهه تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين  
 اعتقده الخليفة غير حق ولم يمس به وهو قصاص قتلة عثمان فان معوية اعتقد  
 وجوب القصاص فكان نزاعه في طلب القصاص لافي طلب الخلافة وهذا ظاهر  
 البطمان لا ينبغي على احد ان نزاع معوية وزبير كان في خلافة ولولا ذلك  
 لوجب ان ينقاد لاحكام المعوية ويطلب عنه القصاص عن القتلة قال  
 ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شئ من المصلحة وميسر من  
 المبالغة بوجه عليه الى بشكل بخلافة عثمان وعلى رده لانه خالفه مع ما سهل  
 ابني حتى استشهد عثمان ولم ينقطع محامدة معوية يورث الا ان يعقل

فيه السدس على ان معوية وعمر بن عبد العزيز و  
 انهم من خارج الن شاة الحق وهو باطل



المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن مبايعته الحق وبعد فيه بحث لان  
حصر الخلاف الكامل في اثنين لا يقتضي ان يكون بعد ذلك واما رد على خلافة  
غير كماله فالظاهر ان حكم اهل الحق والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة  
لقربه منها ومنه احرار المعاش والمعاد ومنه ان يكون في الخلافة قال ثم الاجماع  
على ان نصب الامام واجب جعل المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان المواقف  
جعل من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه هل يجب على الله يعني ذهب  
اليه الامامية والاسمعية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا او عقل يعني عند  
اكثر المعتزلة وعند الزيدية اقول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كما في  
الكبرى والى الحسين قال ولان كثير من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما ان  
الياء محل قوله والمسلمين لا بد لهم له على مسند وجوب نصب الامام سمعا  
والاستدلال عليه بما حاصل ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات  
الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كما لو اوجب الشرعي  
ويمكن حمد على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف  
ضرر فوت هذه الواجبات المفضي الى اهلاك الجميع لما اننا نعلم على يقارب الضرورة  
ان شرع هذه الامور لصالح عائدة الى المخلوق عاكس ومعاذ دفع فواتها يحتمل  
نظام العالم ويقضي الى ما يقضي يعني قوله لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره طائفة  
لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب لقوله وم لا ضرر ولا ضرار  
في الدين والصغار جميع صغير الكرام جميع كرامهم والصغار جميع صغيرة كرامهم  
جميع فتمت وقوله فان قيل انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالركبة  
الركبة العامة في الدنيا ليصح قوله اما كان او غيره فان من له الركبة في الدين  
والدنيا في نبأته الرسول لا يكون غير امام روح قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك  
في غاية الضعف كما ترى برسند اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام  
في امر الدنيا فالتسوال ليس بلي وقوله فينقض الامامة كهم ويكون مبتهم بنبوة  
جاهلية يريد اللزوم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين  
اكثر الامامة من التبعين وجميعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لا يخفى

في جلاله قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الائمة على الضلالة لا يجوز لقوله وم لا  
تجتمع امتي على الضلالة وقد يجاب عن الشبهة بانها انما يلزم المعصية لو تركوا نصب  
الامام عن قدرة واختيار وعصوه لا تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم  
يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات  
وكذا المراد بعدم اجتماع الائمة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار  
بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها  
الكرام وهذه الجواب ينفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية قال لا كما زعمت  
الشيعة خصوص الامامية منهم حيث زعموا المهدي في الفضل على ابناء الكرام  
سوى علي بن ابي طالب ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدي المحتفي والاولى بحالها  
ابرار في شريعة قوله ولا يختص ببنو هاشم واولاد علي وفي قوله بل غاية الامر ان  
يوجب اخفاء دعوى الامامية بحيث لم يوزان يكون زمانه اخوف من ازمته بان  
يحيث لا يمكن ظهوره كما لم يمكن لابائه اظهر الامامة خال ويكون عطف على  
يكون في قوله ويبنى ان يكون يقال يجب ذلك فلا يصح عطف على يكون بل  
يجب عطف على يبنى وفيه ان كونه ظاهرا ايضا واجب كما اوضحه بين ان  
الشر وكلمة يبنى اعم من الواجب وان كان اكثر استعمالا في الاولوية وقوله  
ولا يجوز من غيرهم يدفع ثمة الاولوية قال ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما  
لما في الدليل لا يخفى ان الاولى تغيير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي الشيطان  
تعلق الدعوى بتوقف عليه بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف عليه  
بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم و  
من شرط عصمة الامام انما شرط في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب  
لشرط قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة ابي بكر مع  
ان اهل الاجماع لم يقطعوا بعصمة ايام امامته كيف والعصمة ان لا يخلق  
الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق معرفة لهمة  
الابالوجي اذ لا يعلم النبي الا الله وبهذا اندفع ما ورد بجريان الشرط  
عصمة لا العلم بعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم



فقطن غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان  
 عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك  
 الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا الثبوت عصمة ابي بكر او عدم الدليل  
 على خلق الذنب فيه دليل على عدمه قال والجواب المنع اي منع ان غير المعصوم  
 ظالم ومن العجب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق  
 الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما او يظلم  
 لان غير المعصوم اذا اصرح وبه بالتوبة ليس ظالما فلا تنس التوبة والاصح  
 ولا تكن مصرا لدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهر  
 الذي يجب ان يراد في التعريفات والمراد بعدم خلق الله امر يكون ماله ذلك  
 وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم  
 الاجتناب عنها وما قيل ان العلم هو التعدي على الغير فيكون من المعصية بغير  
 وصف المراء بالظلم على نفسه وتعبير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل  
 المراد بالعهد عهد النبوة عدول من الظلم فلا يدفع الاستدلال بالظلمة انما  
 خاصية في نفس الشخص وفي بدنه بعد ادراكه الامتناع العادي من التمكن من  
 الذنب فلم يكن فلسا والمراد بالحنكة التكليف قيل سمي بها اذ به يمتحن  
 الله عباده ويولد بهم ابرهم احسن عملا قال ولا ان يكون افضل من اهل زمانه  
 كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض اهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية  
 وما اورده على جعل الامام شورى كان الاولى بحاله ان يذكر في حيث  
 ذكر حديث جعل الامامة شورى وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه القول بانه  
 قال اي سحرا لا يبعد ان يدرج في الولاية المطلقة الكاملة فوجهه في  
 الحكومة فيبعد اليان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشيعة امام  
 عبارة عن كونه خوي الغلب بحيث يمكنه رتبة العسكر واقامة المقابلة  
 مع العدو وان لم يقدر بنفسه على طرد كذا في الكفاية قال ولا ينزل الامام  
 بالفسق قيل لا يقال بل ينزل لقوله في لا ينال عهدى الظالمين فان قيل  
 بمعنى الوصول وهو في ابتداء وزماني بقاء لانا فنقول الوصول بالمعنى المصداق

حيث قال معناه ان ترك تعيين الخليفة  
 شورى بينهم لا اقامة امر الخلافة شورى

التي

اراد في الايقاع وانما الباقي هو الوصول بمعنى الوصول بالمصدر ومدلول الفعل  
 حقيقة هو الاول على ان يصح الافعال للحدث هذا وبناه على الغلبة من  
 مجرد الفسق ليس خلا بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة واورده على قوله والله  
 العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان اراد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب  
 او المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اراد عدم الفسق فعدم اشتراط  
 ابتداءه اذ قالوا بشرط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين  
 ولا يثق بامره هذا وبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على  
 ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف قال قلنا انه لما فرغ من  
 مقام علم الكلام جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على اصل اهل السنة  
 قال صاحب الموافات ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرنا في  
 علم الكلام تاسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر يقتضي ان يجمع ايراد مباحث الامامة  
 مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الى الاعتذار المذكور قال قلنا يعلم من احوال  
 الفاسق ان يقال هذا انما يتم في الاشخاص اما في الانواع ككل الربوا وشرب  
 الخمر والفروج على السروج فلان لا يعلم من ترتيب اللعن على الوصف ان المناهضة  
 وفي نور عيني لا تنوقف في ثبوتها فانه لما قاله الغزالي في الاحياء في لعنة الامم  
 خطر فليجنب ولا خطر في السكوت عن لعنة البليس فضلا عن غيره قال  
 وهذا جهل منه بربه فيه نظر لان التمسك يكون في المجالات فهو متمنى مع عدم التمسك  
 وجوده واستلزامه ان يحكم به تبع كيف يكون جهلا بربه قال والجمع بين قولهم  
 لا كفرا يقال هذا مذهب الاشعري وبعض تابعيه والمكفر غيرهم فلا منافاة  
 في كلامهم فلا تكال قال المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج  
 مذهب جمهورهم ان الثابت في العدم يساوق الممكنات دون المركبات  
 قال ان العالم والمنعم برؤ مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان  
 لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء والصدقة ينفعان ويمنان ان  
 يقال ثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى قال ادعوا الله وانتم موفون  
 ينزع فيه الاجتناب عن المعاصي والتعبد بالعبادات لان الايقان في الاخرة

من اجل مذهب اهل السنة وقوله وان  
 يصحبه هذا المذهب عن الاول



لا يحصل ما لم يربك في الاجابة وقوح مانع من الاجابة منك قال فقال الله  
 انك من المنظرين قبل فيه بحث بل ان يكون اجابا عن كونه من المنظرين  
 في قضاء الله السابق وما لم يدع وقبل بشباب وعا، الكافرين في امور  
 الدنيا ولا يستجاب في امور الآخرة و يحصل التوفيق بين الآيات الحديث قال من الخطا  
 الساعية جمع شرا بالتحريك وهو العلة و دابة الارض اولها تخرج من جيب  
 الصفا تصدع لها والنفس ساكنة الى منى او من الطائف او ثلثة افكت  
 ثلث مرات معها وصي موسى وخاتم سليمان م تقرب المؤمن بالعصا  
 و قطع وجه الكافر لما تم فتنفس منه هذا كافر ويا جوج وما جوج من لا يهتد  
 بجعل الاغني زائدتين من الحجج وقرأ ذرية اوج وما جوج و ابو معاذ  
 بجوج كل ذلك من الغامض وفي تفسيره ايضا وفيها قيلتان من ولد  
 يا فت بن نوح وم وقيل يا جوج من الزك وما جوج من الجبل وبها اسما  
 عجيبا بليل منع الصرف وقيل عربان من ارج الظليم اذا اسرع واصلها  
 الهز كما قرأ عاصم ومنع حرفها للتأنيث والتعريف قال والمجتهد اي  
 المستدل في العقليات والشرعية الاصلية والفرعية قد يخطئ اي قد يحكم  
 حكما غير مطابق وقد يصيب اي قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة  
 الخروج عن عهدة التكليف فعلى الاول ليس وعمى الاصابة في مسائل الاصول  
 لما لعين مطلقا اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني بصوب  
 المتألفان في الفروع مطلقا وفي الاصول اذ لم يكن احدهما مطلقا قال وهذا  
 الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكم معين ام حكم في  
 الاجتهادية ما دى اليه رأي المجتهد هكذا صارت في التلويح ايضا ولعله هو  
 لان ام المتصدة لازمة لهزمة الاستفهام بيها احد المستويين والآخر الهز  
 والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكم معين او احكاما على  
 حسب ما يدعى اليه رأي المجتهد وعبارة التلويح منقولة وهي وهذا الاختلاف  
 بناء على ان عندنا في كل حادثة حكم معين عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم  
 ما دى اليه اجتهاد مجتهد قال اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل ويكون

يقوله تعالى فاعبروا بالاولى الا بصار والخطاب للمجتهد  
 فهم مطلقون بالاجتهاد واذ الاجتهاد يجوزون من  
 عمدة التكليف سواء كان الحكم المستنبط مطابقة  
 للواقع او لا

المجتهد

العثور عليه لاحد دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين او يكون وذلك الدليل  
 اما قطعي والمجتهد ما مور بطله او ظني والمجتهد غير مكلف باصحابها التمسها  
 وخفاها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأ في فيه الخطا انما فقط لا  
 ان وجد دليل عليه من الله فقد اصاب وان فقد فقد اخطا فلا خطا  
 مع وجود الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطا ابتداء وانتهى لا محالة  
 فتقول فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بالثم انما الخلف في انه  
 يخطئ ابتداء وانتهى لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطا وجعل قوله  
 على هذا المذهب إشارة الى مذهب من قال بالخطا دون خصوص ما سبق من قوله  
 والمجتهد بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب  
 من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد ما مور بطله فاختلف في استحقاق الخطا  
 الخطاب ووجوب نقص حكم القاضي بالخطا قال الاول قوله تعالى ففرقت بالسبل  
 الضمير للحكمة او الغيب بضم الغاء كالمعنى وبمعناه وهو ما اقر به الفقيه وقد  
 يقع وفي قوله ولو كان كل من اجتهاد بين صوابا لما كان تخصيص سبلان بالذكومة  
 انه كان تفهيم سبلان بمحض لطف الله من غير ان اجتهاد له ارباصات لنبوة فلهذا  
 خصص نسبة تفهيم الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهمها تفهيم ارفعها واحقرها  
 وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترويه  
 الاجتهاد وبين الصواب والخطا بحيث صارت متوفرة المعنى لان ما لم يبلغ  
 حد التواتر لا يصح الاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع عليه  
 الله بقوله وقد اجتمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والا  
 فعند الحكم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس  
 او غيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرح والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد  
 الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف وبذلك  
 ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدة فيه خلاف الاجماع واذا ثبت  
 وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الادلة  
 استدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة بين



صلى الله عليه وسلم بين الاستصحاب في النصوص فالظاهر ان يكون ثابت بالاجتهاد ومثل  
 وهذه النصوص مما قيل من انه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب  
 وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فيغير مسلم على ما هو في المسئلة نعم تجوز ان لا يعين اليقين  
 ونحو ما يعينه الظن وقوله في شرح المتن في شرح الاوضح في شرح التوضيح قال  
 ورسول البشر افضل من رسل الملائكة منه على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من  
 خواص الملك الرسل والمراد بالعوام سواهم من رسل من قبيل المؤمنين واما العصاة  
 فلا يعصون على الملك اصلا والدليل الاول لا يعينه الا تفصيل اوم على رسل الملائكة  
 وتفصيله على رسل البشر على انه لا قائل بالفضل وبعد انما يتم لو كان المأمور  
 بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفينة لكن الظاهر الجيع والمسئلة مما يمكن في  
 بالظن والاستدلال الثالث ايضا مبني على عدم الفضل والا فلا يشترط جميع الانبياء  
 ولا جميع عوام البشر واورد عليه انه اما ان يراد من الانبياء ابراهيم وال عمران والانبيا  
 فقط فلا يعينه تفصيل عامة البشر على عامة الملك واما ان يراد بالعلماء  
 غير رسل الملائكة فلا يعينه تفصيل الانبياء على رسل الملائكة ويذهب ما ذكره الشر  
 من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفصيل عامة البشر على رسل الملائكة  
 فان حاصله ان لا يخص الانبياء ابراهيم وال عمران ولا العالمين بل تفصيل الجميع على  
 جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملك لكن المورد  
 لم يبين لما ذكره وقوله ولا خلاف في ان هذه المسئلة ظنية اتم دفع لما يجزى بعد  
 تفصيل البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص  
 البعض والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابل  
 اعمال الان واجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء هم الاله يعلم ان  
 يخص الدليل بالانبياء اقول ذلك المنع متجه في عامة الملك بالنسبة الى  
 عامة البشر اعني انقياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل على عمومهم على ان عدم  
 القول بتفصيل الرسل على الرسل وبعدم تفصيل العامة على العامة مما يتم  
 به الدليل فافهم قال وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشعة  
 وهو ابو عبد الله الجبلي والفاضي ابو بكر والقول بان التعليم من الله و

في قوله تعالى والفاضل البصائر  
 في قوله تعالى والفاضل البصائر  
 في قوله تعالى والفاضل البصائر

الملائكة

والملائكة هم المبدعون خلائف الله ويستلزم ان لا يكون التعليم من منسليم  
 شخص الامتلاء من الشخص والجواب بان الترتي بذكر الملائكة المقربين  
 ليس لغرضهم على عيسى عند الله بل لمزيتهم عليه في التمجيد وفي الولاوة  
 والقدرة على الافعال العجيبة بروه وصف الملائكة بالمقربين فانه يشر  
 بان الترتي باعترافهم الى الله الا ان يقال الوصف لتعينهم واخراج  
 غير المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون على الافعال العجيبة  
 تحدث با من وفقت لا تمام هذه القراءة ولسنا نك  
 ان نجعلها ذريعة لاحكام العقائد ونجعل كل حرف  
 منها قايما الى الجنة بعد قايده ونصلي على  
 نبينا الى الابد زائدا على كل زائد  
 يا محمود وكل حامد ويا مقوم  
 كل قاصد لا نكث الى  
 انفس طرفه عين  
 فيصير صيدا  
 لنا الشيطان  
 الجاهل



